

Karine Salgado | Gabriel Afonso Campos | Gabriel da Silva Reis
Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto
(Org.)

DIREITO ^E RELIGIÃO

ANAIS DO VI SIMPÓSIO DE FILOSOFIA
DA DIGNIDADE HUMANA

A relevância da religião em estudos das humanidades sempre foi inquestionável. Entretanto, nas últimas décadas, este tema tem recebido especial destaque. Suas relações com o direito e, especialmente, com a dignidade humana, revelam férteis discussões e infindáveis polêmicas cujo enfrentamento se mostra inadiável diante dos desafios da sociedade contemporânea. Assim, o leitor encontrará nesta obra uma variedade de pequenos textos sobre o tema da religião, abordado por diferentes perspectivas e em franco diálogo com outras áreas de saber, em especial filosofia, política, direito e estética, resultantes das discussões empreendidas no VI Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana, ocorrido em 2021, cujo tema foi "O Direito entre o Sagrado e o Profano".

ISBN 978-65-6006-009-8



9 786560 060098 >



10.29327/5259122

DIREITO ^E RELIGIÃO

ANAIS DO VI SIMPÓSIO DE FILOSOFIA
DA DIGNIDADE HUMANA



Prof. Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Prof. Dra. Amanda Flavio de Oliveira

Universidade de Brasília - UnB.

Prof. Dr. Eduardo Goulart Pimenta

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.
e PUC/MG

Prof. Dr. Francisco Satiro

Faculdade de Direito da USP - Largo São
Francisco

Prof. Dr. Gustavo Lopes Pires de Souza

Universidad de Litoral (Argentina)

Prof. Dr. Henrique Viana Pereira

PUC Minas.

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Dr. Julio Cesar de Sá da Rocha

Faculdade de Direito da UFBA

Prof. Dr. Raphael Silva Rodrigues

Centro Universitário Unihorizontes
e PPGD/UFMG.

Dr. Leonardo Gomes de Aquino

UniCEUB e UniEuro, Brasília, DF.

Dr. Luciano Timm

Professor da Fundação Getúlio Vargas - FGVSP
e ex Presidente da ABDE (Associação Brasileira
de Direito e Economia)

Dr. Marcelo Andrade Féres

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Prof. Dra. Renata C. Vieira Maia

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

**Prof. Dr. Rodolpho Barreto Sampaio
Júnior**

PUC Minas e Faculdade Milton Campos

Prof. Dr. Rodrigo Almeida Magalhães

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.
PUC/MG

Dr. Thiago Penido Martins

Universidade do Estado de
Minas Gerais - UEMG.

Direção editorial: Luciana de Castro Bastos

Diagramação e Capa: Editora Expert

Revisão:Do Autor

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. <https://br.creativecommons.org/>

"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SALGADO, Karine

CAMPOS, Gabriel Afonso

REIS, Gabriel da Silva

COUTO, Maria Laura Tolentino Marques Gontijo (Orgs.)

Titulo: Direito e Religião Anais do vi simpósio de filosofia da dignidade humana. - Belo Horizonte - Editora Expert - 2023.

Organizadores: Karine Salgado

Gabriel Afonso Campos

Gabriel da Silva Reis

Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto

ISBN: 978-65-6006-009-8

DOI: 10.29327/5259122

Modo de acesso: <https://experteditora.com.br>

1. Filosofia e religião 2. Política e religião 3. Direito e religião. I. I. Título.

CDD: 342.1

Pedidos dessa obra:

experteditora.com.br

contato@editoraexpert.com.br



APRESENTAÇÃO

Karine Salgado

Gabriel Afonso Campos

Gabriel da Silva Reis

Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto

A obra que ora apresentamos aos leitores é mais uma prova do vigor intelectual do *Grupo Internacional de Pesquisa Direitos Humanos: Raízes e Asas* e da consolidação dos *Simpósios Internacionais de Filosofia da Dignidade Humana* como meios privilegiados de discussão macrofilosófica sobre o valor inquantificável que deve ser atribuído ao homem. Nos últimos seis anos, inauguramos, no seio da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, debates sobre temas contemporâneos que articularam passado e presente e que absorvem contribuições dos diversos ramos do saber, especialmente filosofia, direito, história e ciências políticas.

Realizado entre os dias 16 e 19 de novembro de 2021, o *VI Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana* elegeu como tema *O Direito entre o Sagrado e o Profano*. Buscamos, assim, trazer à discussão as diversas intersecções, nos campos filosófico, político, teórico, entre o direito e a religião, colocando em destaque o aprofundamento das reflexões sobre esta última.

Elemento do pensamento filosófico, seja de crítica ou mesmo de suporte, a religião liga-se intimamente ao nosso contexto atual e pretérito. Fazem parte da memória nacional a concepção de um Brasil como Terra de Santa Cruz e o quadro de Victor Meirelles retratando a primeira missa aqui celebrada. As questões da laicidade e da justiça ainda geram debates acadêmicos e jurídicos na tarefa árdua de efetivação do justo. Impossível não recordar Lima Vaz, cujos 100 anos de nascimento celebramos no *VI Simpósio* e para quem o reconhecimento da nossa abertura ao transcendente é fundamental para a compreensão da natureza humana.

A discussão sobre a religião e dignidade humana se justifica haja vista a forma com que a religião pauta inúmeros debates do campo da política, espaço este em que, em consonância com o direito, o valor da dignidade humana deixa de ser somente potência para se transformar em ato.

Como o leitor bem perceberá no decorrer da leitura dos resumos expandidos aqui reunidos, não se trata de uma discussão frágil e baseada em doxologias. Ao contrário: o debate acadêmico nos obriga a tratar o tema de modo rigoroso, tentando compreendê-lo em sua totalidade e suas conexões com as diversas esferas da vida humana. A imagem de divulgação do *Simpósio, O Voo das Bruxas*, de Francisco de Goya, é significativa ao retratar um ideal oposto ao nosso. Não pretendemos nos esconder e tapar os olhos e ouvidos ante as superstições, as divindades e autoridades que se pretendem ponte para o transcendente. Contentamo-nos apenas com o ato de fitar diretamente cada uma dessas realidades e de tentar compreendê-las.

Os resumos expandidos apresentados nos grupos de trabalho do *Simpósio* e encaminhados para publicação foram divididos em seis grandes seções que possuem abordagens tanto históricas quanto contemporâneas. Acreditamos que a divisão temática dos textos favorece o debate macrofilosófico a que nos propomos, que vai além da separação temporal das apresentações a que tivemos oportunidade de assistir.

Assim, esta obra traz os seguintes blocos: *A Religião entre o Passado e o Contemporâneo*; *Religião e Filosofia*; *Religião e Dignidade Humana*; *Filosofia da Religião na Contemporaneidade*; *Religião, Justiça e Laicidade*; *Religião e Estética*. Nelas, o público encontrará o núcleo dos debates trazidos ao *Simpósio* e diversas ideias para o aprofundamento das discussões sobre o tema.

Ao fim, o leitor poderá compreender um dos objetivos do nosso grupo de pesquisa: estimular e enriquecer as temáticas abordadas, não oferecendo respostas prontas, mas sim fomentando cada vez mais o debate fundamentado.

Este livro foi produzido a partir das atividades desenvolvidas pelo Grupo de Pesquisa *Direitos Humanos: raízes e asas* (CNPq) e contou com o apoio da FAPEMIG e do Programa de Pós-graduação em Direito da UFMG.

SUMÁRIO

PARTE I: A RELIGIÃO ENTRE O PASSADO E O CONTEMPORÂNEO

Fé e logos: a razão e o contributo de Justino Romano à cultura ocidental.....19

César Cardoso de Souza Neto

A influência da patrística agostiniana para a consolidação de uma religião universal ocidental e suas consequências: reflexões 25

Isaac Maynart Carvalho Moyses Souza

A ética protestante, para além do espírito do capitalismo; reflexões (e provocações) sobre o legado político-cultural das reformas europeias 29

Pedro Luiz Rodrigues Barreto

A hierocracia e a monarquia: como as disputas entre os poderes régio e papal na idade média influenciaram a presença de líderes personalíssimos no Brasil? 37

Helena Andrade Gomes Jubé de Moura, Rafael Lima de Andrade

A terra sem males: um projeto tridentino para o Brasil 45

Hugo Rezende Henriques

A incontornável questão da religião 53

Karine Salgado

PARTE II: RELIGIÃO E FILOSOFIA

Justiça em Santo Tomás de Aquino.....	61
---------------------------------------	----

Arthur Lopes Campos Cordeiro

A relação entre direito subjetivo e a legitimidade secular: uma leitura a partir de Ockham.....	67
---	----

Maria Clara Perdigão Abreu, Daniel da Fonseca Diniz

Religião, ilustração e romantismo: como o embate entre racionalidade e subjetivação foi permeado pela fé	75
--	----

João Pedro Braga de Carvalho

Conjuntura da religião no iluminismo: uma análise político-filosófica diante do pensamento de Rousseau	85
--	----

Luana Lima Estevanatto

A religião sufocada nos limites da razão	93
--	----

Álvaro Luis Ribeiro Reis

PARTE III: RELIGIÃO E DIGNIDADE HUMANA

Autonomia necessária: emancipação das sociedades minoritárias no ocidente	103
---	-----

Ana Paula Santos Diniz, Rodrigo Marzano Antunes Miranda

Reflexo e racionalidade: o homem e sua dignidade no pensamento de Agostinho de Hipona	109
---	-----

Guilherme dos Reis Soares , Karen de Onofre Mendonça

O uso do véu islâmico na esfera da liberdade feminina: diálogo entre autonomia e coerção	115
--	-----

Ana Paula Zappellini Sassi

O aborto de gênero justificado pelo controle de natalidade na China: uma afronta à religião, à bioética, ao progresso científico e aos direitos humanos.....	121
--	-----

Letícia Silva Otoni

Católicas pelo direito de (não) decidir: entre a lei e a fé	127
---	-----

Luiza Domingos Andrade, Shevah Ahavat Esberard

PARTE IV: FILOSOFIA DA RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

Os responsáveis de Deus	135
-------------------------------	-----

Klinger Scoralick

Na palavra da verdade, no poder de Deus, pelas armas da justiça: o pensamento católico de Alceu Amoroso Lima sobre os direitos humanos.....	141
---	-----

Alessandra Gonçalves da Fonseca

O conceito de conflito ético em Henrique Cláudio de Lima Vaz.....	149
---	-----

Gabriel Afonso Campos

Mística e política em Lima Vaz: uma breve análise a partir da obra “Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental”	159
--	-----

Renan Victor Boy Bacelar

PARTE V: RELIGIÃO, JUSTIÇA E LAICIDADE

A busca de parâmetros em decisões envolvendo o tema da religiosidade nas obras de Ronald Dworkin e Rainer Forst em contraposição a recentes decisões do STF.....169

Osvaldo Lucas Andrade

Laicidade: conceito por definir na sociedade multicultural brasileira para garantia dos princípios e dos direitos fundamentais 177

Ana Luiza de Oliveira Alphonse

Ensino religioso confessional: laicidade do Estado vs. Liberdade religiosa na discussão da ADI 4.439 Pelo STF 185

Alessandro Fernandes

Possibilidade de enfrentamento à corrupção política no Brasil através da educação em direitos humanos, sob a égide dos princípios da doutrina social da igreja 191

Maria Rafaela Junqueira Bruno Rodrigues

A religião como instituição delimitadora dos direitos das mulheres no Brasil.....199

Stefany Adriana de Souza

PARTE VI: RELIGIÃO E ESTÉTICA

“E a justiça lutará contra a justiça”: a tessitura de um mosaico jurídico e a reinvenção da pólis em *oresteia* 209

Roberta Puccini Gontijo

O reino e a glória: conceitos teológicos da economia e do governo em Giorgio Agamben.....217

Arthur Phillipe Milanez Santa Cecília

O mal, o diabo e o profano: A construção histórica e imagética do inimigo nas religiões de matriz cristã e no Brasil contemporâneo 223

Daniel Marcelo Parreiras Soares, Raphael Machado de Castro

A condição sociocultural da mulher senegalesa em: “Une si longue lettre”, de Mariama Bâ 229

Mariana Romling Rotheia Andrade

Da malandragem à ala da magia negra: Estética e criminalização das religiões afro-brasileiras no século XX 237

Gabriel da Silva Reis

Direito, religião e cinema: As regulações cinematográficas estatal e católica na Era Vargas 245

Maria Laura Tolentino Marques Gonrijo Couto

PARTE I

**A Religião entre o Passado
e o Contemporâneo**

FÉ E LOGOS:

A RAZÃO E O CONTRIBUTO DE JUSTINO ROMANO À CULTURA OCIDENTAL

Cézar Cardoso de Souza Neto ¹

Este texto busca apresentar a contribuição do filósofo Justino² no processo de aproximação entre a filosofia clássica e o nascente cristianismo. Nessa relação a filosofia grega irá disponibilizar a estrutura empregada na expansão dessa religião, que quanto mais se difunde, mais helenizada se torna³. Justino deve ser compreendido no contexto de seu tempo, com sua preocupação apologética, divulgando a doutrina cristã, defendendo sua fé. Estabeleceu um profícuo diálogo entre judaísmo, filosofia clássica e mitos como forma de demonstrar a

1 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais; Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas; Pós-Doutorando na (FDRP USP); Professor da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FDRP USP). E-mail: cezarneto@usp.br.

2 O filósofo Justino nasceu em Siquém, na atual Palestina, provavelmente entre os anos 100 e 110 d.C., tornou-se cristão depois de adulto. Em Roma abriu uma escola filosófica cristã, tendo sido denunciado como cristão, foi preso e morreu mártir em 165 d.C. Conhecido e venerado como *São Justino Romano*, ou *São Justino Mártir*. Foi o mais importante dos apologistas gregos, sendo que sua obra não se limitava à apologia. Entretanto, algumas de suas obras, como os livros *Contra todas as heresias*, *Discurso contra os Gregos (contra Marcião)*, *Refutação*, *Sobre a soberania de Deus* e *Sobre a alma*, infelizmente, foram perdidos. Chegaram até nós somente três escritos: *Apologia contra os pagãos*, *Apologia contra os judeus* e *Diálogos com Trifão*. Nessas obras desenvolve a *teologia joanina* do Logos, apresentando o Logos em toda sua plenitude, como pessoa divina, que é Cristo, o qual nos revela o Pai e que é Aquele que nos leva ao Pai. Completa a comparação paulina entre Adão e Cristo, dando testemunho do culto a Virgem Maria – ao compará-la com Eva: enquanto Maria trouxe o salvador ao mundo, Eva apresentou o pecado – e descreve a Eucaristia que se celebra semanalmente no “dia do Senhor”, *dies dominica* – domingo, que segundo Justino foi o dia em que o Pai terminou a criação do mundo e que ressuscitou Jesus entre os mortos. Na narrativa que nos deixou sobre a Eucaristia, relata a leitura do Evangelho seguida da homilia, depois, seguem-se as orações, o ósculo da paz a apresentação das ofertas, a consagração e a distribuição da eucaristia pelos diáconos, ressaltando que não mais se trata de pão e vinho, mas sim do Corpo e Sangue de Cristo. MOLINÉ, Enrique. *Los padres de La iglesia: uma guia introductoria*. Madrid: Palabra, 2008. p. 70-72.

3 JAEGER, Werner Wilhelm. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 13.

relevância do cristianismo. Para isso, usou o idioma dominado pelos homens cultos de seu tempo, apropriando-se e adaptando categorias que deixassem mais clara sua argumentação.

A perspectiva de um espírito universal, fruto da descoberta da razão pelos gregos⁴ facilitou o anúncio da mensagem do cristianismo. O empenho missionário inicial, reforçado na Era Patrística, relaciona-se com a adaptação e a compreensão da mensagem cristã às necessidades da cultura dos gentios⁵. O longo processo de helenização do cristianismo teve seus primórdios na proclamação do *kerigma* em dialeto grego, *koiné*, facilitando o intercâmbio e a apropriação de conceitos estruturais da cultura ocidental⁶.

Educados na *paideia* clássica, os primeiros intelectuais pagãos ao conhecerem o *kerigma* cristão não abandonaram seus conceitos culturais⁷. A identificação do Cristo com o *Logos*, adotada pelo evangelista João, firma-se durante a Patrística⁸. A compreensão da doutrina cristã a partir de conceitos adaptados da filosofia grega mostra-se fundamental na formação do perfil espiritual e cultural que caracterizam a civilização ocidental⁹.

Nessa perspectiva, Justino, intelectual pagão convertido ao cristianismo, evidencia a importância da cultura clássica para a fé cristã, procurando demonstrar que esta religião não se tratava de uma seita supersticiosa, tampouco que seria contrária à razão. A apropriação de conceitos da filosofia clássica, mormente do estoicismo, como o

4 SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 90.

5 FYRIGOS, Antonis. *Filosofia Patristica e Bizantina. Dalle origini dell'era cristiana alle lotte iconoclastiche*. Roma: PUG Editrice, 1995. p. 24-27.

6 HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. p. 82.

7 DAWSON, Christopher. *A formação da cristandade. Das Origens na Tradição Judaico-Cristã à Ascensão e Queda da Unidade Medieval*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 175-176.

8 MOLINÉ, Enrique. *Los padres de La iglesia: una guía introductoria*. Palabra: Madrid, 2008. p. 15.

9 VAZ, Henrique C. de Lima. *Filosofia e Cultura. Escritos de Filosofia III*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 232.

conceito de razão seminal, o λόγος σπερματικός - *logos spermatikós*, razão seminal, estabelece a existência dessa *semente do Logos*, presente no gênero humano¹⁰. Cada ser humano, criatura racional, participa do *Logos*, uma vez que traz em si as sementes, a *razão seminal* e, portanto, pode aceder à verdade¹¹.

Justino foi quem melhor desenvolveu os conceitos filosóficos clássicos com o cristianismo nascente ao estabelecer a conexão entre cristianismo e filosofia¹² e ressaltar a vocação universal do cristianismo, fato que possibilitou sua rápida expansão¹³. Ademais, evidencia erudição e abertura à diversidade cultural ao adotar conceitos da herança intelectual do mundo antigo ao cristianismo¹⁴. Sua reflexão iniciou a dinâmica formadora da identidade cristã, traço essencial da cultura ocidental¹⁵ ao compreender a religião em consonância com elementos essenciais do conhecimento clássico.

10 JUSTIN. *Apologie pour les chrétiens I et II*. Paris : Cerf, 2006, Apologie II, 7(8), 1.

11 HUBEŇAK, Florencio F. Encuentro del cristianismo con la cultura clásica. *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 4, p. 157-171, 1992.

12 FIGUEIREDO, Pedro. *A questão do Λόγος e os discursos de Jesus no Evangelho de S. João*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2008. p. 65.

13 LOPES DOS SANTOS, João José. *O Λόγος como critério do agir humano segundo as Apologias de São Justino*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. p. 50.

14 HUBEŇAK, Florencio F. Encuentro del cristianismo con la cultura clásica. *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 4, p. 184-186.

15 VAZ, Henrique C. de Lima. *Filosofia e Cultura. Escritos de Filosofia III*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 208.

REFERÊNCIAS

CULLMANN, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Trad. F. T. Frattinoni. Salamanca: Sigueme, 1997.

DANIELOU, Jean. *Message Évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*. Paris: Tournai, 1990.

DAWSON, Christopher. *A formação da cristandade. Das Origens na Tradição Judaico-Cristã à Ascensão e Queda da Unidade Medieval*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

FIGUEIREDO, Pedro. *A questão do Λόγος e os discursos de Jesus no Evangelho de S. João*. Coleção (Re)Pensar a Religião. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2008.

FYRIGOS, Antonis. *Filosofia Patristica e Bizantina. Dalle origini dell'era cristiana alle lotte iconoclastiche*. Roma: PUG Editrice, 1995.

HUBEŇAK, Florencio F. Encuentro del cristianismo con la cultura clásica. *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 4, p. 157-171, 1992.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

JUSTIN. *Apologie pour les chrétiens I et II*. Trad. Charles Munier. Collection Sources Chrétiennes n. 507. Paris : Cerf, 2006.

JUSTINO DE ROMA. *Apologia I e II; Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

LOPES DOS SANTOS, João José. *O Λογος como critério do agir humano segundo as Apologias de São Justino*. 2012. 170 fl. Tese (Doutorado) Faculdade de Teologia. Universidade Católica Portuguesa. Impresso. Lisboa.

MOLINÉ, Enrique. *Los padres de La iglesia: uma guia introductoria*. 5. ed. Madrid: Palabra, 2008.

PRINZIVALLI, Emanuela; SIMONETTI, Manlio. *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Brescia: Morcelliana, 2012.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo: A História de uma Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Filosofia e Cultura. Escritos de Filosofia III*. São Paulo: Loyola, 2002.

VOEGELIN, Eric. *Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo. História das Ideias Políticas*. Vol. I. Trad. Mendo de Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

VV.AA. *Padres Apologetas Griegos*. Séc. II. Trad. Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1974.

VV.AA. *Padres Apostólicos*. Col. Biblioteca de Patrística. 2. ed. Editorial Ciudad Nueva: Madrid, 2012.

A INFLUÊNCIA DA PATRÍSTICA AGOSTINIANA PARA A CONSOLIDAÇÃO DE UMA RELIGIÃO UNIVERSAL OCIDENTAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS: REFLEXÕES

*Isaac Maynart Carvalho Moyses Souza*¹

Através da técnica da revisão bibliográfica, com ênfase qualitativo-descritiva no estudo, a pesquisa tem o objetivo de buscar entender qual a influência da filosofia Agostiniana para a consolidação do cristianismo como religião universal ocidental e quais as consequências disso para o próprio Ocidente. Em outras palavras, objetiva-se compreender qual o papel de Santo Agostinho na consolidação da religião cristã como a religião do ocidente e como isso influenciou o próprio processo de formação da cultura, Estado e Direito ocidental.

Nesta perspectiva, a partir do pensamento de Joaquim Carlos Salgado, sabe-se que um dos grandes legados que Roma deixou para o ocidente foram as bases de uma religião universal². Esta religião, por sua vez, é o cristianismo, que, desde a sua gênese, com o seu próprio fundador (Jesus Cristo), nasceu com uma pretensão universalista que pode ser vista no mandamento deixado pelo próprio Cristo a seus discípulos, registrado no evangelho de Marcos, capítulo 16, versículo 15: “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura”.

O cristianismo, que nasceu como um pequeno movimento nos terrenos da Judeia e Galileia, a partir de sua incorporação gradual a

1 Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais sob a orientação do Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado, com bolsa CAPES; Especialista em Direito e Processo Penal pela Escola Paulista de Direito e Graduado em Direito pela Universidade Estadual de Santa Cruz; Membro eleito da representação discente junto ao PPGD/UFGM (2021-2022); Advogado, membro colaborador da comissão de Filosofia do Direito e Filosofia do Estado da OAB/MG e Professor do curso de Direito da Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas (CESESB-FACISA).

2 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto* - A Igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 49.

cultura romana, tornou-se uma grande religião³. Ao que se percebe, Santo Agostinho contribuiu de forma enfática para o crescimento e desenvolvimento da religião cristã e, porque não dizer, para a sua institucionalização em forma de Igreja/Estado⁴. Assim, é possível perceber através de Salgado que, quando Agostinho desenvolveu a consciência de que Roma não seria eterna, notou a necessidade de uma espécie de poder que desse a “unidade de que um povo necessita, e a autoridade para reger esse povo”. Esse poder seria a igreja, a qual nasce “com a estrutura de Império Romano transplantada para a comunidade de cristãos”⁵.

Santo Agostinho, assim, ao que parece, surge como o grande pensador por traz da consolidação e crescimento do cristianismo, pois foi ele que conseguiu, através de uma hermenêutica baseada nos cânones romanos de interpretação - ao que se percebe aqui, o movimento da *interpretativo* romana⁶ - criar uma linha de junção entre o aparente credo de temor do velho testamento, e o Deus de amor do novo testamento, fazendo nascer essa religião rica em conhecimento científico e com um acervo da cultura antiga⁷.

A pesquisa aqui proposta ainda está em fase inicial, mesmo assim, alguns resultados já são observáveis a partir dos materiais que já foram visitados. Desse modo, pode-se dizer que é perceptível uma influência agostiniana na consolidação do ideal de justiça jurídico de Ulpiano, qual seja, dar a cada um o que é seu direito, pois, apesar de tal ideal aproximar-se mais de um pensamento Aristotélico, na medida em que esse “dar a cada um o que é seu” aparece como uma vontade “constante e perpétua” (ou seja, uma virtude – hábito), tal ideal não

3 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto - A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 223-243.

4 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto - A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 225-226.

5 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto - A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 226.

6 SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do direito*. Belo Horizonte: Delrey, 2006. p. 14-18.

7 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto - A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 224.

ficou relegado, tanto que atravessou os séculos e alcançou Tomás de Aquino, no momento em que seu pensamento se torna o ponto de chegada da metafísica do objeto⁸. Também é possível sustentar tal resultado por base na ideia de que, o Direito, em Agostinho, era necessário para o homem (dai a Cesar o que é de César), pois o homem não pode exigir nada de Deus, sendo seu dever prestar-lhe *latreia* (adoração, amor incondicional). Assim, o dar a cada um o que é seu direito não deixou de existir em Agostinho.

Outro resultado relevante que se percebeu foi que Agostinho desenvolveu uma tentativa de conciliação entre fé e razão, representada, como já citado, pela proposta dele de usar a razão (como, por exemplo, os cânones romanos) para tentar criar um caminho hermenêutico de conciliação entre o credo hebreu e o cristianismo romano e do resultado disso com a cultura greco-romana pagã⁹.

A pesquisa se justifica pela grande influência que a cultura cristã exerce, ainda hoje, sobre todo o ocidente e as instituições que se formaram no ocidente. É possível dizer que estudar a influência de Agostinho para a consolidação de uma religião cristã universal no ocidente é necessário, em especial tendo em vista a envergadura do pensamento de tal filósofo, o qual fez muito mais que propor reflexões sobre fundamentos teológicos ou hermenêuticos de uma religião.

8 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto* - A Igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 242.

9 SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto* - A Igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 226.

REFERÊNCIAS

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Volume 2: Patrística e Escolástica. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como o Maximum Ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto - A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do direito*. Belo Horizonte: Delrey, 2006.

A ÉTICA PROTESTANTE, PARA ALÉM DO ESPÍRITO DO CAPITALISMO; REFLEXÕES (E PROVOCAÇÕES) SOBRE O LEGADO POLÍTICO-CULTURAL DAS REFORMAS EUROPEIAS

*Pedro Luiz Rodrigues Barreto*¹

Embora legatária, em certo sentido, da visão weberiana sobre o elo entre protestantismo e Modernidade — tornada célebre desde a publicação da seminal *A ética protestante e o espírito do capitalismo* — a reflexão que ora propomos tem por intuito oferecer apontamentos diferentes e, ao mesmo tempo, complementares à perspectiva lançada pelo sociólogo alemão. De forma específica, nosso diálogo com Max Weber centra-se na percepção de que o movimento religioso deflagrado ao alvorecer do século XVI apresenta desdobramentos político-culturais mais ricos do que aqueles que o sociólogo detecta em seus escritos. Mais do que uma polêmica teológica, a nosso juízo, a Reforma Protestante constituiu um verdadeiro movimento de renovação cultural, cujo advento concorreu por fazer fluir na Europa o desenvolvimento de ideais como liberdade, soberania popular e, por fim, o próprio Estado de Direito².

Não obstante, querer incursionar nos campos onde o protestantismo fez crescer e frutificar aquela feição de um espírito mais livre e emancipado — a qual caracteriza o próprio espírito moderno— consiste em tarefa que não pode ser consistentemente empreendida sem se colocar em tela a própria pluralidade que perpassa o movimento. É porque compreendemos esse ramo do cristianismo ocidental como intrinsecamente diversificado que optamos por designá-lo, já em nosso título, pelo termo *Reformas*

1 Mestrando em Direito pela Faculdade de Direito da UFMG, sob a orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta. Bacharel em Ciências do Estado pela UFMG.

2 Cf. CAMPOS GALUPPO, Marcelo. Da reforma à revolução: a contribuição da reforma protestante à teoria da soberania popular. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 119, 22 nov. 2019, p. 291-326.

*Europeias*³. Ao abrigo dessa chave, acreditamos ter em tela não só a diversidade que é inerente ao protestantismo, mas também sublinhar o contexto geográfico, histórico e cultural no qual se inscreve. Trata-se, afinal, de um acontecimento que tem seu lugar no seio da civilização europeia, e que se configura como desdobramento da própria história dessa civilização. Pode-se dizer, além disso, que é um movimento que se ramifica e floresce nas mais distintas Europas (latina, germânica, nórdica, anglo-saxã) — concorrendo por revelar, por conseguinte, as próprias polissemias da alma ocidental. É possível afirmar, aliás, que o verdadeiro mosaico que compõe o universo do Velho Mundo é que teceu os traços tão variados que conformaram as diferentes expressões protestantes.

Nessa perspectiva, deve-se reconhecer que Weber não ignora as diferentes vertentes religiosas que nasceram no advento das Reformas. Sua leitura, não obstante, postula que todas apresentam um aspecto comum⁴, uma característica particular permanente que as define: sua ética laboral. Nesse diapasão, o protestantismo (especialmente o seu ramo puritano) teria convertido o trabalho no meio de expressão de uma vida espiritual virtuosa, caminho por excelência no qual a alma redimida faz florescer um caráter piedoso. Essa disposição, por sua vez, tornaria o acúmulo de riquezas e bens — do trabalho decorrentes — a manifestação concreta dessa virtude, um sinal exterior da vida ética do fiel. Com efeito, o autor identifica na índole protestante uma tendência a desenvolver o racionalismo econômico que, conjugado com seu impulso ativista frente ao mundo e com seu modo de vida marcadamente ascético, faria do *ethos* do protestantismo o propulsor da mentalidade instrumental e poiética que configura o capitalismo⁵.

3A opção pelo termo no plural (“reformas” em vez de “reforma”) é inspirada no trabalho de Carter Lindberg, historiador norte-americano que primeiro propões uma leitura historiográfica consistente da origem do protestantismo a partir de sua pluralidade. Cf. LINDBERG, Carter. *The European Reformations*. Hoboken: Blackwell Publishing, 2010.

4 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2011. p. 63.

5 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2011, *passim*.

Embora identifique afinidades eletivas entre o espírito do capitalismo e o conteúdo ético do protestantismo, Weber não toma o advento das reformas por imprescindível, nem necessário (nem tão pouco suficiente) para a emergência do novo modo de produção⁶. Assim, as disposições psicossociais que a Reforma teria suscitado no homem europeu — especialmente aquelas relativas à ética laboral — não se configuram como condição *sine qua non* para o surgimento do capitalismo; ainda que tenham, de forma inegável, contribuído para a fazê-lo nascer.

Aliás, Weber aponta para uma espécie de ruptura entre os postulados dos reformadores originais e daqueles que, à época do sociólogo, proclamavam-se seus herdeiros⁷. Parece haver na perspectiva weberiana uma certa inclinação por concluir que as aspirações religiosas da empreitada reformadora terminaram (em seus desdobramentos) por deforma-las e condená-las; por esvaziar sua substância originária. Assim, o conteúdo espiritual das reformas teria sido vitimado ao longo do tempo pelos próprios efeitos que provocara. Aquilo que o protestantismo do tempo de Weber havia se tornado, argumenta ele, era algo estranho (e até mesmo oposto) aos intentos primeiros de Lutero, Calvino e de seus outros precursores. Esses homens, assim, teriam colocado em marcha um processo que lhes fugiu do controle, ocasionaram em algo que não haviam previsto: um sistema de crença tão bem plasmado à dinâmica de um modelo econômico que torna a própria ganância virtude.

Essa leitura da sina a que o protestantismo teria levado a si mesmo corresponde, a nosso juízo, a um desdobramento da premissa que Weber adota ao interpretar a gênese das reformas. Para ele, os movimentos reformadores centravam-se exclusivamente em temáticas

6 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2011. p. 99.

7 “El viejo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox y Voët tenía hartó poco que ver con lo que hoy se llama ‘progreso’. Era directamente hostil a muchos aspectos de la vida moderna, de los que el más fiel prosélito protestante actual no sabría ya prescindir”. WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2011. p. 66.

de cunho religioso – especialmente daquelas concernentes à salvação das almas – não tendo, com efeito, apresentado explicitamente uma agenda de ordem ética, social e cultural para a realidade coletiva na qual se inscreviam⁸.

Em tal diagnóstico – o da ausência de um programa protestante para as sociedades de seu tempo – tem-se aquilo que se nos afigura como aspecto axial da visão weberiana sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, como ponto estruturante de sua abordagem. O progresso técnico-econômico, desse modo, seria o legado inequívoco (e quase exclusivo) da Era das Reformas porque sua ética de trabalho nunca esteve associada a um projeto de, neste mundo, forjar um homem mais digno, mais livre, mais elevado. Por óbvio, uma tal cosmovisão daria ensejo a uma esfera de agir ativista, acética e poiética; uma vez que o núcleo de sua racionalidade nada mais seria senão uma forma de escapismo metafísico, uma recusa a qualquer engajamento comunitário de natureza social ou política.

A perspectiva em tela pode ser considerada de tal sorte equivocada que até mesmo críticos à tradição protestante dela discordariam. É nítido para Eric Voegelin⁹, por exemplo, que os escritos de Martinho Lutero apresentavam uma agenda específica para as comunidades germânicas de seu tempo, bem como uma verdadeira doutrina social luterana. Em um desses textos, particularmente *À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*¹⁰, Voegelin reconhece haver ali os esboços de uma original teoria social cristã – ainda que, como tal, a obra em questão nunca fora devidamente apreciada¹¹. Tão convicto é o autor dos intentos do monge agostiniano para o mundo dos homens que, em sua perspectiva, a real tarefa de

8 WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2011. p. 99.

9 VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas (vol. IV); renascença e reforma*. Trad. Elpidio Mario Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014.

10 Cf. LUTERO, Martinho. *À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*. In: LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas (vol. 2)*. Trad. Martin Dreher...[et al]. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 277-340.

11 VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas (vol. IV); renascença e reforma*. Trad. Elpidio Mario Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 273.

reforma luterana estava mais voltada para a cristandade nacional alemã, do que propriamente para a *Civitas Christiana* como um todo¹².

Em consonância com a perspectiva de Voegelin, é pertinente recuperar os consideráveis (e, em muitos aspectos, visionários) esforços que Lutero empreendera na promoção da educação do povo alemão – seja em convencendo as autoridades germânicas da necessidade de destinar escolas à população,¹³ seja em persuadindo as famílias de fiéis do valor (e do dever) de se encaminhar seus filhos para as mesmas escolas¹⁴ – ao que faz seu nome figurar entre os precursores do direito à educação no Ocidente.

Em face do movimento calvinista, por sua vez, a leitura de Weber torna-se ainda mais problemática. Isso se deve não somente pelo igual empenho de João Calvino em promover uma reforma educacional no contexto genebrino – ali, ele fundou uma academia de estudos superiores que, anos mais tarde, tornar-se-ia a prestigiada Universidade de Genebra, ainda hoje em atividade – mas também pela própria natureza da teologia que ajudara a desenvolver. Diferentemente do ramo luterano, o pensamento de Calvino e de seus seguidores estava voltado para um senso mais totalizante da religião, a partir do qual tanto a esfera eclesiástica quanto a política (cidade) deveriam ser repensadas¹⁵. Esse aspecto mais multifacetado

12 “Essa tarefa, como vimos, não era simplesmente a reforma da igreja [...]. Seu problema principal era a criação de uma sociedade cristã nacional. Na verdade, essa sociedade nacional deveria ser um membro articulado da sociedade cristã universal [...]”. VOEGLIN, Eric. *História das ideias políticas* (vol. IV); renascença e reforma. Trad. Elpidio Mario Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 282.

13 Cf. LUTERO, Martinho. Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs. In: LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas* (vol.5). Trad. Martin Dreher. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995. p. 299-325.

14 Cf. LUTERO, Martinho. Uma prédica para que se mandem os filhos à escola. In: LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas* (vol.5). Trad. Martin Dreher. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995. p. 326-363.

15 Para McGrath: “A vitalidade da Teologia reformada [de matriz calvinista] em seu início [...] reflete a convicção humanista de que a religião diz respeito à vida em sua plenitude e não a formulações teológicas”. Ao que teria contribuído por “formar uma Teologia pela qual tanto a cidade quanto a igreja poderiam ser reformadas.” MCGRATH, Alistar. *Origens intelectuais da Reforma*. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 186. Nesse sentido, é também digno de nota o destacável papel

de suas reflexões habilita alguns a designar Calvino como um legítimo *teólogo da cultura* no seio das Reformas¹⁶. Ainda que se argumente que certas ramificações do próprio movimento reformado tenham (no decurso dos séculos) pendido para uma postura ascética e escapista da realidade coletiva – quer expressões do puritanismo inglês, como Weber demonstra, quer o próprio anabatismo –, não se pode dizer que o arco dramático da calvinismo tenha nesses exemplos seu último ato, seu epílogo teleológico¹⁷. Antes, é possível reconhecer que o calvinismo ensejou uma espiritualidade capaz impulsionar o progresso do homem em seu mundo político, cultural, científico e ético¹⁸.

Em suma, à luz dessas considerações, pontuamos que, dada a sua riqueza e complexidade, a questão das Reformas Europeias e de seu legado político-cultural corresponde a problemática ainda aberta às mais distintas perspectivas teóricas, a novas e mais variadas interpretações.

que Calvino desempenhou como um legislador em Genebra, pelo qual o reformador recebeu elogios de Jean-Jacques Rousseau Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 89 [N.R].

16 Cf. VAN TIL, Henry. *O conceito calvinista de cultura*. Trad. Elaine Carneiro Sant'Anna. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

17 “A anulação do mundo nunca foi a marca calvinista, mas o lema do anabatista. O específico dogma anabatista de ‘anulação’ prova isto. Segundo este dogma, os anabatistas, anunciando-se como santos, estavam separados do mundo. Eles colocaram-se em oposição a ele. Recusaram-se a prestar juramentos; aborreceram todo serviço militar; condenaram a manutenção de cargos públicos. [...] Mas é exatamente isso que o calvinismo sempre contestou e negou [...]. KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2019. p. 80-81.

18 Nesse sentido, o balanço que Kuyper apresenta do legado cultural do calvinismo é uma referência valiosa. Cf. KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

REFERÊNCIAS

CAMPOS GALUPPO, Marcelo. Da reforma à revolução: a contribuição da reforma protestante à teoria da soberania popular. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 119, p. 291-326, nov. 2019.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

LINDBERG, Carter. *The European Reformations*. Hoboken: Blackwell Publishing, 2010.

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas* (vol. 2). Trad. Martin Dreher...[et al]. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas* (vol.5). Trad. Martin Dreher. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995.

MCGRATH, Alister. *Origens intelectuais da Reforma*. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas* (vol. IV); renascença e reforma. Trad. Elpídio Mario Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

**A HIEROCRACIA E A MONARQUIA:
COMO AS DISPUTAS ENTRE OS PODERES RÉGIO E
PAPAL NA IDADE MÉDIA INFLUENCIARAM A PRESENÇA
DE LÍDERES PERSONALÍSSIMOS NO BRASIL?**

*Helena Andrade Gomes Jubé de Moura*¹

*Rafael Lima de Andrade*²

Costuma-se caracterizar o Mundo Ocidental como aquele que nasceu da conjunção de elementos advindos da Filosofia Grega, do Direito Romano e da Cultura Cristã³. De fato, todas as sociedades que tiveram como berço esse tronco de princípios morais, políticos e religiosos estão, de certo modo, conectadas ao continente europeu, o qual semeou a sua influência pelos diversos cantos do mundo, por intermédio de processos migratórios e de colonização. Com o Brasil, não foi diferente. Em 1808, a família real portuguesa chegou a Salvador, consolidando, pois, a transferência quase que integral dos valores lusos à colônia sul-americana. Destarte, é nítido o fato de que o Brasil bebeu do cálice principiológico europeu e, a fim de entender o nosso Direito, precisamos retomar as bases de pensamento que providenciaram a sua sustentação.

Um dos recortes temporais mais interessantes para que possamos investigar a ciência político-jurídica na Europa corresponde à Idade Média, haja vista que a cultura, ao longo dessa época, assumiu aspectos únicos que reverberam até os nossos dias. Ora, o projeto de poder político de cunho absolutista, posteriormente aperfeiçoado e desenvolvido na Modernidade, foi resultado tardio de um conflito entre os poderes Papal e Imperial. Assim, a figura do líder personalíssimo

1 Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, sob orientação do Professor Doutor Cézar Cardoso de Souza Neto.

2 Graduando em Direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, sob orientação do Professor Doutor Cézar Cardoso de Souza Neto.

3 PAIVA, José Maria. Sobre a Civilização Ocidental. *Cadernos de História da Educação*, n. 1, v. 11, jul. 2012. p. 309.

corresponde a uma herança lusitana no Brasil, mantendo-se até a atualidade.

Tratando-se da importância do Medievo como base, cita-se Harold J. Berman, o qual afirma que aquilo que compreendemos por “Ocidente” surgiu dos eventos que culminaram na supremacia da Igreja como organização política diante do poderio até então atribuído aos governos seculares⁴. Por conseguinte, é inegável a influência do Cristianismo sobre o Direito Ocidental, fator que revela o quão elementar é a compreensão da perspectiva hierocrática e de sua história.

Na Idade Média, consolidou-se um pensamento embasado na Bíblia, na filosofia clássica e no agostinismo político, de forte inspiração platônica. Nesse contexto, o amálgama dessas tradições formou a compreensão do universo como ordem hierarquizada, na qual Reino, Império e Papado ocupariam, cada um, o seu espaço de atividade, de modo que, enquanto o primeiro fosse, a nível mais regional, encabeçado pelo rei, os dois últimos possuísem pretensões universalistas de domínio.

Entretanto, em diversos momentos, pôde-se observar disputas entre essas instituições pela liderança da sociedade. O seu terreno de concorrência não era apenas físico, pois, para consolidar a posição almejada, era necessário invadir o imaginário popular. Assim, a atuação de diferentes teóricos mostrou-se primordial dentro desses conflitos de poder, destacando-se a importância das universidades da época para a efervescência de opiniões.

Com a queda do Império Romano do Ocidente, e, por conseguinte, o início convencional da Alta Idade Média, o vácuo de poder passou a ser preenchido por líderes locais que ofereciam proteção aos camponeses. Aos poucos, consolidou-se aquilo que chamamos de feudalismo. Nesse ínterim, a Igreja gradativamente ampliou a sua influência. Ela legitimava o domínio dos senhores feudais, já que muitos bispos e monges ocupavam o papel de figuras de apoio para a

4 BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: A formação da tradição jurídica ocidental*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2006.

comunidade medieval num todo. Contudo, o poderio máximo ainda era atribuído aos soberanos imperiais⁵.

No caso do Sacro Império Romano Germânico, por exemplo, o imperador gozava do suporte eclesiástico e dizia-se que o seu poder fora conferido pelo próprio Deus. No entanto, em momentos de divergência com a figura do Papa, era o líder secular que prevalecia. Observava-se, portanto, a união de dois corpos distintos, ambos consolidados em pretensões universalistas, mas que funcionavam em conjunto: o Império e o Papado, de forma que este pudesse justificar e moralizar aquele, e o primeiro pudesse proteger o último⁶.

O modelo Carolíngio concebia a Igreja como corpo subordinado e dependente. O clero era controlado pela influência dos soberanos, responsáveis pela indicação de cargos eclesiásticos, de sorte que, estando tais indicações à mercê de forças políticas e econômicas, predominavam as práticas de simonia e concubinato. Firmou-se, assim, um modelo de interesses políticos, em que, graças ao poder local dos bispos e demais autoridades da Igreja, cargos eram vendidos ou estrategicamente distribuídos a muitos que, alheios a um estilo de vida piedoso, trabalhavam em prol dos interesses temporais. Destarte, à Igreja faltava independência.

Visando mudar esse cenário de subordinação e desmoralização, o Papa Gregório VII acentuou uma série de mudanças já iniciadas pelos seus antecessores. Pautada na ideia de *“Libertas ecclesiae”*, a Reforma Gregoriana combateu o modo como as abadias e bispados eram conferidos pelo comando secular, além de condenar a sua exploração econômica sobre os cargos do clero e reivindicar o direito eclesiástico de eleição, a fim de assegurar a sua independência⁷. O poder temporal viu-se ameaçado também pelo *Dictatus Papae*, isto é,

5 VEYL, R. S. B. Considerações acerca da Reforma Gregoriana e o despontar republicano no Baixo Medievo. *Meritum*, Belo Horizonte, n. 1, v. 14, p. 57-79, jan.- jul. 2019.

6 BARROS, José D'Assunção. Cristianismo e Política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. *Horizonte*, Belo Horizonte, n. 15, v. 7, p. 53-72, dez. 2009.

7 FRANZEN, August. *Historia De La Iglesia*. Trad. María del Carmen Blanco Moreno, Ramón Alfonso Díez Aragón. Santander: Editorial Sal Terrae, 2009. p. 181-182.

documento que reafirmava a infalibilidade do líder da Igreja e confiava-lhe a possibilidade de depor o Imperador. Houve, portanto, uma série de disputas entre o pontífice Gregório VII e os monarcas, a exemplo da Querela das Investiduras, cujo principal símbolo é o confronto com Henrique IV.

O teólogo Egídio Romano, discípulo do escolástico São Tomás de Aquino, teorizou que o Papa seria competente para instituir o poder terreno, transferir reinos e depor monarcas. O estudioso concordava com uma noção neoplatônica, segundo a qual as realidades espirituais seriam superiores às materiais, logo os reis deveriam submeter-se ao papado, dotado de autoridade maior⁸. Tal concepção política, na prática, levaria à integração plena de todo o poder, fosse secular local ou imperial, sob a égide da suprema autoridade da Igreja⁹.

Sustentava-se, dessa maneira, uma concepção universalista bastante cara ao homem medieval, em que o mundo cristão estaria unificado pelo império do Papa, o qual governaria mediante virtudes divinas. Acreditava-se que apenas com essa submissão das leis humanas às divinas haveria justiça na relação entre política, religião e Direito. Nesse contexto, predominou a defesa da hierocracia durante grande parte da Baixa Idade Média, com destaque para a efetivação da reforma institucional da Igreja no século XIII.

Enquanto a instituição religiosa fortaleceu-se politicamente a níveis até então inimagináveis, o Império enfraquecia-se cada vez mais. Se por um lado falia o projeto imperial de cristandade e reduzia-se o título de imperador a um vácuo de funções, por outro os reinos ibéricos, franceses e ingleses, ainda distantes da projeção centralizadora que se aperfeiçoaria mais adiante, embasavam-se na ideia de que “o rei é imperador em seu reino”. O *regno*, por longo tempo reduzido à mais fraca das vias políticas da época, passava a superar o Império e

8 FERNANDES, F. R. *O conceito de império no pensamento político tardo-medieval*. Prodoc/CAPES - Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2006.

9 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quíndort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

consolidava-se a partir da organização e estruturação jurídica. Assim, vários teóricos cristãos criticaram a subalternidade dos monarcas à Igreja. Mesmo perante ameaças de excomunhão, esses críticos elaboraram os seus estudos e possibilitaram o aperfeiçoamento dos debates no Medievo.

No século XIV, a Igreja começou a enfrentar uma série de obstáculos à sua unidade. O exílio de Avinhão, símbolo de perda do poder papal sobre os monarcas, bem como o Cisma do Ocidente, anunciavam a falência do modelo hierocrático frente à ascensão dos reinos e da consequente formação das monarquias nacionais. A realidade política do reino ganhava força, tornando-se o novo adversário dos ideais de supremacia da Igreja sobre o poder temporal. No entanto, havia a necessidade de produzir literatura que corroborasse, no campo teórico, o poderio crescente do *regno*.

Se no plano material a *hierocracia* já se mostrava ineficaz, fadada ao fracasso, o plano teórico paulatinamente posicionava-se nesse mesmo sentido. Um dos principais idealizadores da oposição à hierocracia foi, ainda no final do século XIII e começo do XIV, o filósofo dominicano João Quidort. Considerado herege pela Igreja devido ao seu escrito “Sobre o poder régio e papal”, o filósofo fundamentou-se na Bíblia, em Aristóteles e na tradição escolástica para formular tese contrária ao modelo de poder do Papa. Destarte, advogou pela supremacia do rei, que, voltado à finalidade do bem comum, estaria independente dos desígnios papais.

Dois pensadores de origem italiana foram também imprescindíveis para o combate à hierocracia: Dante Alighieri e Marsílio de Pádua. Dante, autor de *De Monarchia*, retomou o ideal da romanidade, na medida em que prezava por uma eventual unidade dos territórios independentes. Já Marsílio de Pádua, autor de *Defensor Pacis*, criticou a soberania eclesial, na medida em que as principais virtudes seriam a autonomia dos cidadãos e a vontade popular. Nesse sentido, a dominação da Igreja seria a responsável majoritária pela desordem social, de forma que a sociedade civil devesse ser independente do poder eclesiástico.

A independência da sociedade civil em relação à estrutura eclesial e o fim da submissão do poder régio ao papal seriam ícones do fim da Idade Média e do início da Idade Moderna. A Igreja Católica, já expulsa da pretensão universalista de cunho político, perdia, também, o monopólio espiritual. O advento da Reforma Protestante deu origem a uma série de novas denominações cristãs com divergências doutrinárias significativas. Com a formação das monarquias nacionais e a consolidação do modelo de soberania do monarca, criou-se um legado de poder absoluto, predominante na Idade Moderna.

As ideias republicanas viriam a ganhar força posteriormente, em especial com as Revoluções Americana e Francesa. Contudo, sobram evidências de que os dois modelos, Absolutismo e República, que se manifestaram ao longo da história do Brasil, são síntese desse embate de séculos entre as ideias de Império e *Hierocracia*. A imagem do rei adotada por Portugal eventualmente seria herdada pelo Brasil, que, em sua Independência, devido à manutenção das estruturas absolutistas, manteria esse ideário gravado no imaginário popular.

Mesmo com o advento da República, evidencia-se a clara conservação da ideia do líder personalíssimo, politicamente superior ao controle do Papa ou da Igreja Católica. Afinal, é nítido como a figura do presidente, no Brasil, reflete a imagem do príncipe maquiavélico. Concentrador de amplos poderes, o líder do Executivo forja alianças com atores que, em sua maioria, divergem de seu projeto ideológico. Vale tudo para se manter no poder, inclusive abandonar os princípios que o elegeram. Mesmo em uma Democracia, o povo é relegado ao segundo plano, mostrando-se necessário apenas no contexto eleitoral. Ao investigarmos a história de construção do modelo jurídico-político vigente, é possível compreender que a perda de valores foi intrínseca à ascensão do absolutismo na modernidade.

Anteriormente, diante da conjuntura hierocrática, o clero responsabilizava-se por manter freios morais sobre a figura do líder secular. Todavia com o advento do modelo absolutista, cresceu a valorização do poder temporal frente ao espiritual, livrando o primeiro das amarras éticas do segundo. Isso pôde ser observado no

Brasil durante a vigência do Padroado, instituto de origem lusa que prevaleceu até o início da República. Nesse contexto, como à Igreja era concedida a possibilidade de administrar a fé nos domínios portugueses, o rei padroeiro arrecadava os dízimos eclesiásticos, nomeava os párocos e propunha os nomes de bispos, exercendo forte controle sobre a autoridade espiritual. De fato, desde a Independência, os brasileiros familiarizaram-se com líderes à imagem de Dom Pedro I: carismáticos, fortes e autoritários. Ainda em nossos dias, há uma grande tendência à eleição de presidentes personalistas, o que deveria diretamente do embate entre hierocracia e a monarquia na Idade Média.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BARROS, José D'Assunção. Cristianismo e Política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. *Horizonte*, Belo Horizonte, n. 15, v. 7, p. 53-72, dez. 2009.

BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: A formação da tradição jurídica ocidental*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2006.

FERNANDES, F. R. *O conceito de império no pensamento político tardo-medieval*. Prodoc/CAPES – Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2006.

FRANZEN, August. *Historia De La Iglesia*. Trad. María del Carmen Blanco Moreno, Ramón Alfonso Díez Aragón. Santander: Editorial Sal Terrae, 2009.

PAIVA, José Maria. Sobre a Civilização Ocidental. *Cadernos de História da Educação*, n. 1, v. 11, jul. 2012.

VEYL, R. S. B. Considerações acerca da Reforma Gregoriana e o despontar republicano no Baixo Medievo. *Meritum*, Belo Horizonte, n. 1, v. 14, p. 57-79, jan.- jul. 2019.

A TERRA SEM MALES: UM PROJETO TRIDENTINO PARA O BRASIL

*Hugo Rezende Henriques*¹

É da natureza original da cultura brasileira um caráter, se não religioso, pelo menos teológico e, com toda a certeza, tridentino (o que terá repercussões profundas pelos tempos afora, até aos séculos XIX e XX).

Wilson Martins

O Brasil é um projeto moderno! Se a historiografia se debruça a tentar estabelecer marcos para o início do que conhecemos como modernidade, não haverá dúvida de que o contexto de descobrimento e colonização brasileiros se deram em meio ao turbilhão de mudanças que deslocariam decisivamente o Ocidente do medievo para o que denominamos por modernidade. Assim, não é de surpreender-se com nossa afirmação inicial. Se podemos dizer que houve um projeto anterior de nação tupiniquim, e há muitos que hoje tentam demonstrar a existência de um tal projeto, digamos, pré-colonial para esta terra, o projeto de Brasil é um projeto pós-cabralino e, portanto, moderno.

Mas o que é, afinal, essa modernidade? A modernidade ocidental alvorece em meio a acontecimentos de significação incontestável para a nossa civilização. De um lado, o legado da queda de Constantinopla, o fôlego novo dos textos, ideias e ideais gregos e romanos, e os instrumentos que permitiriam as grandes navegações, com o consequente descobrimento e a repartição das Américas por portugueses e espanhóis, expandiram o mundo (real e simbólico) conhecido dos ocidentais de forma inédita. De outro, a publicação das 95 teses de Lutero e a deflagração dos diversos movimentos que

1 Professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia, é doutor em Direito pela UFMG, mestre em Direito pela USP, mestre em Biologia pela USP, bacharel em Direito pela USP e bacharel em Biologia pela UFMG. Contato: hugohenriques@ufu.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5214221967828261>.

tomamos conjuntamente sob a égide do termo “Reforma Protestante” gerariam enormes ondas de reconfiguração dos poderes imperiais, papais e dos nascentes Estados.

Os eventos da então distante Europa teriam efeitos indeléveis e permanentes sobre a História e a Cultura brasileiras. As novas terras brasileiras, que despertariam apenas um titubeante interesse da coroa portuguesa, seriam rapidamente percebidas pela recém-criada Companhia de Jesus como a base perfeita para a tecitura de um projeto absolutamente audaz. De beleza naturalmente inigualável, abundância de víveres, e contando com nativos receptivos às suas investidas de conversão, o Brasil estava, além de tudo isso, afastado da iníqua Europa, com suas disputas por poder e, principalmente, da influência insidiosa e herética do pensamento reformado. Os jesuítas não teriam dúvidas: estava por ser criado em terras brasileiras o paraíso terreno, a “terra sem males”.

Mas voltemos brevemente à Europa, onde a avalanche em que se transformavam os eventos da Reforma Protestante exigiriam do papado uma atitude à altura. A resposta do trono de São Pedro foi a organização do Concílio de Trento, um conturbado e estendidíssimo concílio (1545-1563) que marcaria o esforço daquilo que convencionalmente se denomina por Contrarreforma. Para a consolidação dos esforços tridentinos, a Igreja se aferrou a movimentos místicos do catolicismo, como o de Teresa de Ávila na Espanha e a recém-criada Companhia de Jesus, de Inácio de Loyola (1534)².

Diversos os autores argumentam ser o tridentinismo uma espécie de anti-modernismo, no sentido de que o pensamento

2 “Convocado por Paulo III para 7 de maio de 1537, foi postergado para 1º de Maio de 1538 e para abril de 1539 sem que ninguém aparecesse; prorrogado para 1º de novembro de 1542 sem que, de novo, nenhum prelado atendesse ao apelo; afinal, no meio de confusões que não vêm ao caso, é declarado aberto a 13 de dezembro de 1545, reunindo-se sob os pontificados de Paulo III, Júlio III (1551) e Pio IV (1562). Vê-se por essas datas que o Concílio estabelecia o contexto espiritual em que se ia implantar e desenvolver a cultura intelectual do Brasil, tanto mais se considerarmos que a Companhia de Jesus, aprovada definitivamente pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540, resultou das mesmas preocupações que determinaram, em 1537, a primeira convocação frustrada do congresso.” MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira* [v. 1: 1550-1794]. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992. p. 18.

contrarreformado teria por intuito uma manutenção de uma situação, dita, “medieval”. Entretanto, olhar para tal movimento como simplesmente reacionário ao humanismo e ao protestantismo é olvidar de reconhecer que ao se colocar contra tais movimentos, reconhecia-se precisamente a relevância e a força deles. Assim, ao se opor ao projeto moderno das reformas, e mesmo a certos pontos do humanismo renascentista, o que o tridentinismo legou ao Brasil foi um projeto alternativo de modernidade. Exemplo disso é a disposição dos jesuítas (como Manoel da Nóbrega) em verter à língua dos nativos brasileiros orações e trechos das escrituras, ainda que o Concílio de Trento viesse a estabelecer, em seu *Index Librorum Prohibitorum*, a proibição de traduções não autorizadas das Sagradas Escrituras. Escreverá Nóbrega:

Trabalhamos de saber a língua deles e nisto o padre Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as aldeias, quando estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a língua e ir doutrinando-os pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor e não posso achar língua que o saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos têm³.

Como o exemplo de Manoel da Nóbrega bem ilustra, a atitude da Companhia de Jesus perante os nativos brasileiros, embora se pautasse por um esforço catequético que hoje, anacronicamente, possa ser avaliado como um projeto meramente colonialista de aculturação, esteve quase sempre imbuído de uma justa preocupação de se concretizar, no Brasil, um projeto de nação que pudesse se opor às heresias que, aos olhos da Companhia de Jesus, proliferavam pela Europa.

3 NOBREGA, Manoel. *Cartas Jesuíticas: cartas do Brasil [1549-1560]*. Salvador: Edição P55, 2021. p. 110.

Curiosamente, os primeiros contatos dos jesuítas ao aportarem em terras brasileiras, em 1549, lhes traria impressões insuspeitas. Sobre os europeus que aqui viviam segundo os costumes indígenas, teciam as maiores reprimendas, especialmente por tomarem por esposas várias índias, segundo o costume da maioria das tribos do litoral. Sobre os clérigos aqui, dirá Nóbrega: “Cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem; [...] Não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica”.⁴ Por outro lado, as impressões relativas aos nativos são absolutamente diversas. Nestes, encontraram os jesuítas um misticismo tão profundo quanto o seu próprio, além de um tremendo encantamento face à liturgia e à ritualística católica que o tridentinismo fielmente defendia: “Estão estes negros muito espantados de nossos Ofícios Divinos. Estão na igreja, sem ninguém lhes ensinar, mais devotos que os nossos cristãos”⁵.

Deste misticismo indígena, ouviriam sobre uma suposta “Terra sem Males”, que a narrativa jesuítica não tardaria em transmutar em um grande projeto de uma “nação sem males”, afastada dos vícios europeus e das influências dos pensamentos reformados. A crença messiânica na potência da empreitada portuguesa e jesuítica em terras brasileiras ganharia ares mesmo de épico, ou talvez de utopia, na pena de Antônio Vieira que se dedicou a escrever uma *História do Futuro* para argumentar da inescapabilidade da edificação do império português como o Quinto Império do Mundo, conforme a profecia de Daniel:

Divide-se a História do Futuro em sete partes ou livros: no primeiro se mostra que há-de haver no Mundo um novo império; no segundo, que império há-de ser; no terceiro, suas grandezas e felicidades; no quarto, os meios por que se há-de introduzir; no

4 NOBREGA, Manoel. *Cartas Jesuíticas: cartas do Brasil [1549-1560]*. Salvador: Edição P55, 2021. p. 115.

5 NOBREGA, Manoel. *Cartas Jesuíticas: cartas do Brasil [1549-1560]*. Salvador: Edição P55, 2021. p. 116.

quinto, em que terra; no sexto, em que tempo; no sétimo, em que pesca. Estas sete cousas são as que há-de examinar, resolver e provar a nova História que escrevemos do Quinto Império do Mundo⁶.

Como se percebe, os movimentos da modernidade confluem para o Brasil, e pelas mãos jesuíticas se desenvolvem na forma de um projeto contrarreformado inédito, a construção de uma nova sociedade, sem as disputas intestinas por poder da Europa, e afastada dos movimentos reformados, aqui combatidos e expulsos da Baía de Guanabara (onde o projeto da França Antártica foi derrotado entre 1555-1570) por um esforço conjunto de portugueses, jesuítas e nativos, e da província de Pernambuco (durante as invasões holandesas 1630-1654). O combate aos protestantes se transmutaria, para Antônio Vieira, em prova não apenas da justeza do projeto, mas da graça divina que sobre ele recaia:

Aquele fatal Pernambuco, sobre que tantas armadas se perderam e se perderam tantos generais, por não quererem aceitar a empresa sem competente exército, que discurso podia imaginar que, sem exército e sem armada, se restaurasse? E só com a vista fantástica de uma frota mercantil se rendeu Pernambuco em cinco dias, tendo-se conquistado pelos Holandeses com tanto sangue em dez anos, e conservando-se vinte e quatro. [...] Desafogou-se o Brasil, franquearam-se seus portos e mares, libertaram-se seus comércios, seguraram-se seus tesouros. Ambas estas empresas se venceram e todas estas terras se conquistaram em menos de nove dias, sendo necessário muitos meses só para se andarem. Quem nestes dois sucessos não reconhecer a força do braço de Deus, duvidar-se pode se o conhece. Assim assiste a Portugal dentro e fora, ao perto e ao longe, aquele supremo Senhor que está em toda a parte e que em todas as do Mundo o

6 VIEIRA, Antônio. *História do Futuro* [v. 1]. Belém: UNAMA, sem data. p. 09.

plantou e quer conservar. Bendita seja para sempre sua onipotência e bondade!⁷

A nação predestinada a cumprir as promessas do Cristo, com as bênçãos da Igreja de Roma se tornaria uma constante no pensamento brasileiro, reemergindo vez por outra no ideário dos mais variados intelectuais nacionalistas. É, por exemplo, a Nova Roma que Darcy Ribeiro evoca e instiga a que reconheçamos para edificar. A influência e o poder dos membros da Companhia de Jesus no período colonial brasileiro foi variável, logrando enormes sucessos em determinadas regiões, como as famosas missões (reduções) sulinas, mas enfrentando também a violência dos colonos (bandeirantes), para quem os indígenas catequizados e “aportuguesados” das missões constituíam uma força de trabalho escrava imensamente mais valiosa do que os nativos “selvagens” (e, ademais, já organizados em grandes grupos em locais fixos, facilitando enormemente o processo de preagem). Qualquer que fosse seu poder, entretanto, o misticismo sincrético dos jesuítas (os primeiros a aprender as línguas nativas e a ensinar o português aos índios), que era capaz de facilmente reelaborar os mitos indígenas conferindo-lhes os traços suficientes de catolicismo para que servissem tanto aos propósitos da Companhia quanto fossem palatáveis aos nativos, legaria alguns dos traços centrais da cultura brasileira. Suas influências efetivamente sobreviveriam, e muito, à expulsão pombalina da Companhia de Jesus dos domínios portugueses, em 1759.

A inteligência brasileira viria assim a constituir-se, submetida à direção exclusiva da Companhia de Jesus, sob a égide do Concílio de Trento. [...] O Brasil, com a retirada de Villegaignon, em 1560, já não era apenas a terra de eleição das concepções espirituais tridentinas; era também a prova de que o mundo do espírito acabara de ser dividido por um

7 VIEIRA, Antônio. *História do Futuro* [v. 1]. Belém: UNAMA, sem data. p. 09.

meridiano intelectual tão imperativo quanto o que a Igreja traçara nos mapas de 1494 para dividir o mundo geográfico em duas esferas de influência⁸.

A nova divisão do mundo moderno deveria ser então bem compreendida como a mais recente cisão na cultura ocidental. O projeto reformado de modernidade ganharia força e sua forma mais bem acabada nos esforços de construção das colônias inglesas do Novo Mundo, que eventualmente viriam a se independentizar nos Estados Unidos da América. O projeto contrarreformado de modernidade se esforçaria por ser construído em clima mais tropical, bastante menos ascético, muitíssimo mais plural e imensamente mais carregado do misticismo e do messianismo jesuítico, no Brasil.

O primeiro império do mundo, que foi o dos Assírios, e dominou toda a Ásia, também foi o mais oriental. Dali passou aos Persas, mais ocidentais que os Assírios; dali aos Gregos, mais Ocidentais que os Persas; dali aos Romanos mais ocidentais que os Gregos: e como já tem passado pelos Romanos, e vai levando seu curso para o ocidente, havendo de ser, como é de fé, o último império, aonde pode ir parar, senão na gente mais ocidental de todas?⁹

8 MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira* [v. 1: 1550-1794]. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992. p. 17.

9 VIEIRA, Antônio. *De profecia e inquisição*. Brasília: Senado Federal, 1998. p. 162-163.

REFERÊNCIAS

MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira* [v. 1: 1550-1794]. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992.

NOBREGA, Manoel. *Cartas Jesuíticas: cartas do Brasil* [1549-1560]. Salvador: Edição P55, 2021.

VIEIRA, Antônio. *História do Futuro* [v. 1]. Belém: UNAMA, sem data.

VIEIRA, Antônio. *De profecia e inquisição*. Brasília: Senado Federal, 1998.

A INCONTORNÁVEL QUESTÃO DA RELIGIÃO

Karine Salgado¹

O elemento religioso sempre esteve presente nas mais diversas culturas e tempos históricos. De pilar determinante e fundamental para a sociedade a questão de foro íntimo, a religião tem sempre um papel que pode oscilar, mas que curiosamente não se apaga totalmente. Assim, qualquer investigação que se volte ao mundo da cultura não pode desconsiderá-la como um elemento que vai muito além da simples fé.

A religião pode ser tomada por diversos aspectos e as muitas ciências que a abordam são testemunho disso. Desde as provas da existência ou não de Deus até as discussões identitárias próprias do multiculturalismo², todas as abordagens têm um ponto em comum, a identificação da fé e, por via de consequência da religião, como um aspecto incessantemente presente na realidade humana, em qualquer tempo histórico, em qualquer cultura.

Essa constatação pode ser perfeitamente expressa num problema essencial do qual se ocupa a Antropologia Filosófica e que pode ser sintetizado da seguinte forma: “associar o *homo religiosus* às outras dimensões do homem que apresentam um valor heurístico irrecusável na tematização filosófica da interrogação fundamental sobre o que é o homem.”³ A questão central da essência do ser humano demanda uma reflexão sobre a sua religiosidade, fato que foi percebido e trabalhado em diversos momentos e tradições.

1 Professora da Faculdade de Direito da UFMG. Membro do corpo permanente do Programa de Pós-graduação em Direito da UFMG.

2 A perspectiva multiculturalista tenta oferecer uma contribuição própria ao ir além de um simples discurso de defesa de direitos humanos ou de uma postura cosmopolitista. MODOOD, Tariq. *Multiculturalism Without Privileging Liberalism*. Palestra proferida no VI Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana, nov/2021.

3 LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Antropologia Filosófica*. 7ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 12

Desta forma, são muitos e variados os esforços de investigação da natureza humana que adentram o problema da fé, como a postura medieval que tomou, de forma emblemática, o ser humano como um ser para Deus.⁴ Em abordagem diversa, Edith Stein, ao tratar da natureza da pessoa humana, reflete sobre a sua condição de Ser finito e a sua tomada de consciência da sua finitude, o que o leva inevitavelmente, na busca de algo que possa lhe sustentar o Ser, ao Ser Eterno.⁵

Feuerbach apresenta uma perspectiva inteiramente diferente para explicar a religião, colocando-a no campo da antropologia. Haveria uma projeção do próprio ser humano na figura de Deus. Esta é compreendida a partir da própria essência humana e da projeção desta essência numa figura divina. Assim, “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa.”⁶

A inesgotável diversidade de posições apenas reforça a relevância do tema religião para qualquer investigação que tenha como objeto o ser humano e sua obra, a cultura. Não é de se surpreender, portanto, dada a indiscutível pertinência da religião à realidade humana, que ela tenha se colocado como um elemento cultural indissociável da vida em sociedade, cujo protagonismo se faz sentir nos valores acalentados por esta sociedade, nas suas normas, na sua organização social e política.

As reflexões sobre o Direito não podem descurar a religião, a despeito da premissa de laicidade do Direito assumida em larga escala

4 SALGADO, Karine. *Filosofia da dignidade humana: a contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2010. p. 21. São muitas as perspectivas medievais que abordam o tema. Devido à natureza do presente texto, optou-se apenas por sintetizá-las numa frase que nos serve de ilustração das ideias correntes no período.

5 STEIN, Edith. *Ser finito e ser eterno*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018. P. 157.

6 FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 44

contemporaneamente. Isso porque não sendo a religião um elemento que se limita à esfera estritamente privada, está em constante contato e simbiose com a ordem normativa. Além disso, enquanto peça chave da dinâmica social, ela demanda o direito constantemente, motivo pelo qual o debate atento sobre o tema se torna imperioso, exigindo o concurso e a contribuição de diversas áreas do saber.

O processo de secularização empreendido pela cultura ocidental e, em alguma medida, imposto às outras culturas, levou à convicção de uma contínua diminuição, até o seu total esmaecimento, do papel da religião enquanto agente ativo da conformação dos valores, do direito e da política em uma sociedade⁷. A compreensão da pertença da religião à esfera privada de cada indivíduo começou a ser cunhada no início da Modernidade, com os impasses aos quais os conflitos religiosos levaram a Europa, e parecia, desde então, aos poucos se consolidar como uma verdade não apenas teórica, mas também como verdade de fato.

As últimas décadas do século XX indicaram o equívoco das previsões que apontavam para a ratificação deste processo. Movimentos fundamentalistas, movimentos identitários, intolerância, ascensão política⁸ são algumas das expressões que se tornaram comuns nos debates sobre religião que voltaram a ganhar destaque. Curiosamente, isso se deu quando se acreditava, para parafrasearmos Nietzsche, que Deus estava quase morto e era absolutamente conveniente, sob muitos

7 Em sentido contrário, pode-se recordar da tão conhecida posição de Huntington ao anunciar que os conflitos que o mundo testemunharia no futuro próximo seriam pautados preponderantemente em identidades e alinhamentos culturais, dentre os quais, naturalmente, pode-se incluir a religião como elemento de relevo. A título de exemplo, Huntington se refere à importância dos conflitos entre Islã e Cristianismo: “O conflito do século XX entre democracia liberal e o marxismo-leninismo é apenas um fenômeno histórico fugaz e superficial, se comparado com a relação continuada e profundamente conflitiva entre o Islamismo e o Cristianismo.” HUNTINGTON, Samuel. O choque das civilizações. Trad. M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. p. 262

8 Sobre a dinâmica que envolve minorias religiosas e étnicas em uma sociedade e os conflitos dela decorrente, cf. SARNO, Hannah Romã Bellini. *Algo em que acreditar*. Trajetórias de seguidores do Estado Islâmico na Inglaterra. (Tese). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

pontos de vista, que assim continuasse. O grande equívoco encoberto por esta convicção e que está na sua premissa é que a religião, sendo uma questão pessoal, de fé, se restringiria à esfera privada do indivíduo.

De fato, é inconteste que a religião demanda uma adesão interna, é uma questão de fé, íntima, portanto não pode ser imposta a alguém – ou a um povo – como ocorrido nas soluções aos nossos olhos hoje simplistas demandadas pela Europa setecentista, castigada pelos conflitos religiosos e pela intolerância que a assolava. A Paz de Westfália, que simboliza o esforço para se encontrar algum equilíbrio para a Europa esgotada por conflitos⁹, é exemplo desse recurso.

O adágio “*une foy, une loy, un roy*”, que marca a França do século XVII, e que culminaria no Editto de Nantes, igualmente ilustra a postura intolerante em relação a religiões diferentes daquela professada pelo Rei e, por via de consequência, por todo o Estado.

O desgaste causado pelas questões religiosas, somadas às novas ideias que circulam pela Europa durante o período da Ilustração induziram à solução da privacidade da fé, solução esta que gradualmente foi se cristalizando e se concretizando na mente e na cultura ocidental.

Entretanto, não se pode olvidar que a religião, em que pese a demanda da adesão interna, é também manifestação cultural, coletiva e, portanto, pertencente à esfera pública. Aprisioná-la na esfera privada é extirpar dela uma de suas facetas mais importantes que não pode ser substituída simplesmente pela fé e crença pessoal de cada indivíduo. Essa é uma questão que as últimas décadas nos impuseram a partir do testemunho de fenômenos que caminharam contra o prognóstico de esmaecimento da fé, colocando a religião novamente como desafio e tema incontornável para a reflexão sobre a sociedade contemporânea.

9 WHALEY, Joachim. *Germany and the Holy Roman Empire*. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2012. p.198. Ao comentar os direitos advindos dos acordos que ficaram conhecidos como Paz de Westfália, o autor explica que: “*in 1648, these rights were articulated as safeguards following the final reaffirmation of the princes’ right to determine the religion of their lands (ius reformandi). Yet the notion that all Germans enjoyed freedom of movement and legally protected property rights soon became more generalized.*”

REFERÊNCIAS

FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HUNTINGTON, Samuel. O choque das civilizações. Trad. M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Antropologia Filosófica*. 7ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2004.

MODOOD, Tariq. *Multiculturalism Without Privileging Liberalism*. Palestra proferida no VI Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana, nov/2021.

SALGADO, Karine. *Filosofia da dignidade humana: a contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2010.

SARNO, Hannah Romã Bellini. *Algo em que acreditar*. Trajetórias de seguidores do Estado Islâmico na Inglaterra. (Tese). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

STEIN, Edith. *Ser finito e ser eterno*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

WHALEY, Joachim. *Germany and the Holy Roman Empire*. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PARTE II

Religião e Filosofia

JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Arthur Lopes Campos Cordeiro ¹

O presente texto visa expor o conceito de “Justiça” no pensamento de Santo Tomás de Aquino. Para tanto, se analisará, primeiramente, o conceito de “Direito”. Em seguida, será possível tratar diretamente da justiça. Por fim, será necessária uma exposição do conceito de “Lei”.

A justiça, para Santo Tomás, é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito ou, dizendo de uma forma mais completa, é o hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito². Fica evidente, portanto, que, para expor o conceito de justiça, é necessário, antes, analisar o conceito de direito. A justiça é posterior ao direito e não o antecede. Nas palavras de Javier Hervada: “Se a justiça é a virtude de dar a cada um o que é seu, seu direito, para que possa agir é preciso que exista o seu de alguém, seu direito; do contrário, como dar o seu, seu direito?”³.

O direito é o objeto da justiça: é a coisa que é dada na ação justa, a coisa devida na relação de justiça. Direito, na verdade, é um termo análogo. “A analogia [...] é uma modalidade de atribuição de um predicado a múltiplos sujeitos por razões parcialmente iguais e parcialmente diferentes”⁴. Em outras palavras, “temos analogia, quando o termo é comum e a realidade significada, nem inteiramente a mesma nem inteiramente diferente, mas implica uma relação e uma semelhança entre os diversos entes aos quais é atribuído: o homem é são, [...] o alimento é são”⁵. Desse modo, assim como o

1 Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da Profa. Dra. Karine Salgado. Graduado em Direito pela mesma instituição.

2 S.T. IIa IIae, q. 58, a. 1.

3 HERVADA, J. *O que é o direito? A moderna resposta do realismo jurídico*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. p. 25.

4 SCHERER, D. *A Raiz Antitomista da Modernidade Filosófica*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018. p. 48.

5 HUGÓN, E. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 57.

termo medicina, segundo Santo Tomás, foi empregado primeiro para designar o remédio ministrado ao enfermo para curá-lo e, posteriormente, foi utilizado para designar a arte de curar, o termo direito foi empregado primeiramente para designar a coisa justa (coisa devida) e, posteriormente, foi usado para se referir à arte que discerne o que é justo e o local onde se aplica o direito⁶. Deve-se, também, ter em mente que direito, no pensamento tomista, não se confunde com a lei. A lei é regra de direito, mas não direito propriamente dito⁷.

O direito pode ser natural ou positivo. O direito é natural quando ele - o que deve ser dado (o que é devido⁸) - o deve em virtude da natureza da coisa. Santo Tomás exemplifica isso com um contrato: se eu dou X para receber Y, é da natureza do contrato que, assim que eu der X, Y é devido a mim (é meu direito) - isso independente de qualquer lei positiva que regule o contrato. O direito é positivo, por sua vez, quando ele é devido por convenção ou comum acordo⁹. Ele surge, portanto, da vontade humana, que pode tornar justo (devido) algo que não é naturalmente devido e que não se opõe à justiça natural. Ela não pode, porém, tornar justo algo que se opõe ao direito natural¹⁰.

Tendo em mente o conceito de direito, podemos analisar a justiça. A justiça é a virtude¹¹ pela qual se dá a cada um o seu direito. Duas características centrais da justiça podem ser extraídas dessa definição¹². A primeira destas é a alteridade. A justiça diz respeito àquilo que é relativo a outrem¹³ - para que haja uma ação justa, é preciso que haja um outro para quem eu possa dar o seu direito. A rigor, não há justiça entre um homem e si mesmo (pode-se, porém,

6 S.T. IIa IIae, q. 57, a. 1, ad. 1.

7 S.T. IIa IIae, q. 57, a. 1, ad. 2.

8 S.T. IIa IIae, q. 58, a. 11, resp.

9 S.T. IIa IIae, q. 57, a. 2, resp.

10 S.T. IIa IIae, q. 57, a. 2, ad. 2.

11 Na definição anteriormente apresentada, se diz que a justiça é um hábito. Ela é o é porque toda virtude é um hábito (S.T. Ia, IIae, q. 58, q. 1, resp.).

12 SALGADO, J. C.. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou Da Metafísica do Objeto: A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 234.

13 S.T. IIa IIae, q. 58, a. 2, sed.

admitir essa linguagem desde que se tenha em mente que se fala metaforicamente): ela só existe entre um homem e outro¹⁴. A segunda característica central é a igualdade. Afinal, dá-se a cada um o seu direito - não mais, não menos.

Santo Tomás divide a justiça em justiça geral - que diz respeito aos bem comum - e justiça particular - que diz respeito aos bens particulares. Trataremos primeiramente desta última. A justiça particular se ordena a uma pessoa privada. Há, porém, duas possíveis relações que se ordenam a uma pessoa privada. A primeira consiste na relação entre uma pessoa privada e outra. Neste caso, estamos diante da justiça comutativa. A segunda consiste na relação entre todo (i.e. da comunidade) e uma pessoa privada na qual a pessoa privada é quem recebe a coisa devida (o direito). Neste caso, estamos diante da justiça distributiva¹⁵.

Esta diferença entre os participantes de cada relação de justiça levará a uma diferença que diz respeito a como a igualdade é considerada na justiça comutativa e na justiça distributiva. Na justiça comutativa, estamos diante de uma igualdade aritmética. Isso fica evidente na compra e venda ou na troca: se X comprou algo de Y cujo valor é equivalente a Z, ele deve dar a Y algo cujo valor é equivalente a Z. Na justiça distributiva, estamos diante de uma igualdade distributiva. Ora, como é evidente, esta justiça consiste na distribuição de bens da comunidade a um particular. Entretanto, neste âmbito, se X recebe 3Zs, isso não significa que Y deve receber 3Zs. Aqui, estamos diante de uma igualdade geométrica. Enquanto na justiça comutativa se considera a igualdade de coisa a coisa (o que X deu é igual ao que Y deu), na justiça comutativa se considera a igualdade segundo uma proporção das coisas às pessoas. Assim, se X merece 3 vezes mais Zs que Y, o justo distributivamente falando é que a comunidade dê a X 3Zs e a Y apenas Z¹⁶.

14 S.T. IIa IIae, q. 58, a. 2, resp.

15 S.T. IIa IIae, q. 61, a. 1, resp.

16 S.T. IIa IIae, q. 61, a. 2, sed. e resp.

A justiça geral é também denominada justiça legal. Portanto, para analisá-la, precisamos analisar a lei. A lei, para Santo Tomás, é uma ordenação da razão voltada para o bem comum promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade¹⁷. Importante para nossos fins é reconhecer que o fim da lei é o bem comum¹⁸.

Santo Tomás apresenta uma divisão quadripartite das leis. Em primeiro lugar, nós temos a lei eterna, lei imutável que consiste na própria razão divina que a tudo ordena¹⁹. Em seguida, temos a lei natural, que é a participação da lei eterna na criatura racional. Podemos dividir os preceitos da lei natural em dois grupos. Temos, então, o primeiro princípio da lei natural: o bem deve ser feito e o mal deve ser evitado. Este princípio é indemonstrável e de evidência imediata²⁰.

Sobre ele, se fundam os demais preceitos naturais (preceitos secundários). Da observação e da experiência, o ser humano descobre o que é bom e o que é ruim para si mesmo e, com base no primeiro princípio, descobre que algumas coisas devem ser feitas e outras não. Estes princípios podem ser divididos em três grupos. O primeiro destes decorre da inclinação conforme à natureza que o homem tem de comum com todas as substâncias. Assim, como é bom para o homem a conservação do seu ser, surge o direito à vida. O segundo decorre das inclinações conforme à natureza que o homem tem em comum com os demais animais. Neste grupo, está o direito à união do homem e da mulher. Por fim, o terceiro grupo decorre da própria natureza do homem, a razão. Por exemplo, temos aqui o direito (e dever) à vida em sociedade.

Como o que deve ser feito é o que é bom para o homem e que o que é bom para o homem é o ser racional (agir de acordo com sua

17 S.T. Ia IIae, q. 90, a. 4, resp.

18 S.T. Ia IIae, q. 90, a. 2.

19 S.T. Ia IIae, q. 91, a. 1, sed. e resp.

20 S.T. Ia IIae, q. 94, a. 2, resp.

natureza), pode-se dizer que a lei natural “consiste em normas segundo as quais o homem viverá como homem”²¹.

Em terceiro lugar, temos a lei humana. A lei humana tem razão de lei quando deriva da lei natural. Quando ela discorda da lei natural, não é verdadeira lei. Afinal, uma lei é uma ordenação da razão e uma “lei” que discorda da lei natural está contrária aos princípios da razão prática (que são os princípios da lei natural)²².

Por último, temos a lei divina: a lei revelada, a lei divinamente dada²³.

Podemos, agora, voltar para a análise da justiça geral. Ela ordena o homem ao bem comum. Como compete à lei ordenar o homem para o bem comum, esta justiça é também chamada de justiça legal. No âmbito da justiça geral, o indivíduo deve algo à comunidade.

Deve-se, porém, ter em mente - como bem explica Nascimento²⁴ - que há duas distintas virtudes que se denominam “justiça geral” no pensamento tomista. Uma delas, a justiça geral, é esta que ordena o homem imediatamente ao bem comum. Esta, juntamente com as justiças particulares (distributiva e comutativa), consiste em “dar a cada um o seu direito”. Há, porém, um outro sentido de justiça, que Santo Tomás também denomina justiça geral: é a justiça como idêntica ao conjunto das outras virtudes.

21 GALVÃO DE SOUZA, J. P.; GARCIA, C. L.; TEIXEIRA DE CARVALHO, J. F. *Dicionário de Política*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998, p. 311.

22 S.T. Ia IIae, q. 95, a. 2, resp.

23 S.T. Ia IIae, q. 91, a. 4, ad. 1

24 NASCIMENTO, C. A. R. do. A Justiça em Tomás de Aquino. *Veritas*, Porto Alegre, n. 159, v. 40, p. 475-479, 1995. p. 478.

REFERÊNCIAS

GALVÃO DE SOUZA, J. P.; GARCIA, C. L.; TEIXEIRA DE CARVALHO, J. F. *Dicionário de Política*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998.

HERVADA, J. *O que é o direito? A moderna resposta do realismo jurídico*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

HUGÓN, E. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

NASCIMENTO, C. A. R. do. A Justiça em Tomás de Aquino. *Veritas*, Porto Alegre, n. 159, v. 40, p. 475-479, 1995. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35997/18909>. Acesso em: 29 jun. 2022.

SALGADO, J. C.. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou Da Metafísica do Objeto: A Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SCHERER, D. *A Raiz Antitomista da Modernidade Filosófica*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*.

A RELAÇÃO ENTRE DIREITO SUBJETIVO E A LEGITIMIDADE SECULAR: UMA LEITURA A PARTIR DE OCKHAM

Maria Clara Perdigão Abreu

Daniel da Fonseca Diniz ¹

O período delimitado entre o crepúsculo da Idade Média e a Revolução Francesa pode ser considerado decisivo no que diz respeito ao desenvolvimento da filosofia jurídica moderna. Essa fase de transição é marcada por profundas mudanças políticas, socioeconômicas, culturais e intelectuais. De fato, para Harold Berman, este é o palco de uma verdadeira revolução que se manifesta na Reforma Gregoriana dos séculos XI e XII², responsável por estruturar uma forte disputa entre Império, Igreja e, posteriormente, reinos quanto ao domínio da soberania jurídica. Estes e outros fatores fazem com que o contexto do baixo medievo seja marcado por uma fisiologia particular, distinta e completa, onde despontam embates que permitiram a definição de características fundamentais à estrutura dos sistemas jurídicos contemporâneos.

Momento crucial neste rico panorama cultural é o século XIV, onde se encontra o frade Guilherme de Ockham, ainda sob os efeitos do legado da Reforma. A esta época o papado avinhonense, após a ascensão de João XXII, reforça, através de um forte sistema burocrático, as pretensões hierocráticas advindas do pensamento Gregoriano. A Santa Sé se mostra contrária à eleição e domínio do imperador Luís da Baviera, chegando a um franco embate com a autoridade imperial. Noutro lado, encontrava-se a ordem franciscana que, sob ordem do mesmo Papado, vê-se igualmente perseguida com a condenação da doutrina da pobreza de Cristo e o combate instaurado contra a ala espiritual – entendida aqui como o grupo de integrantes

1 Graduando em Direito pela Universidade Federal de Viçosa, sob orientação do Prof. Dr. Paulo César Pinto de Oliveira.

2 BERMAN, Harold J. *Direito e revolução*: a formação da tradição jurídica ocidental. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

da ordem que lutava para manter as ideais de seu fundador. Tendo em vista esta insegurança quanto a postura papal perante a ordem franciscana, Guilherme de Ockham e outros frades encontram refúgio nos domínios do Império.

Nesse cenário, o frade menorista volta seus escritos ao enfrentamento destes dois temas que se entrecruzam no século XIV, a saber: a defesa da ordem franciscana, perseguida pela Santa Sé sobretudo após o papado de João XXII e; a sustentação da autoridade do seu acolhedor, o Imperador Luís da Baviera, contrapondo a *plenitudo potestatis*³ papal.

Para enfrentar estas demandas, Guilherme de Ockham irrompe como fundador de uma nova forma de filosofar, demarcando o legado da Idade Média para a filosofia moderna, sendo atribuído ao autor a fundação do nominalismo⁴. Embora já se falasse em nominalismo nos séculos XI e XII, é a partir da perspectiva de Ockham que a corrente ganha contornos definidos, de modo que, talvez, a melhor maneira para compreendê-la seja através da confrontação com sua tese adversa: o realismo de Tomás de Aquino⁵.

Considerado discípulo de Aristóteles, São Tomás reconhece uma realidade para os indivíduos. Não obstante, também considera *reais* os “universais”, quais sejam, os gêneros e as espécies, instituindo uma ordem que inclui e comporta os seres singulares. Assim, enxerga-se no animal, no homem, ou no cidadão uma existência objetiva que ultrapassa a esfera da mente, do intelecto. Se aos indivíduos é atribuída a qualidade de “substâncias primeiras”, aos universais é atribuída, também, a qualidade de “substâncias segundas”, ressaltando a crença em uma ordem finalística e natural, dotada de uma existência objetiva

3 BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 290-291.

4 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 225.

5 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 227.

que independe do intelecto⁶. Nesta divisão, que enxerga a relação hierárquica enquanto expressão da própria ordem divina na descrição da realidade, é afirmado que os grandes filósofos franciscanos nunca se deixaram convencer por Tomás de Aquino⁷.

Se, por um lado, o tomismo acena para a expressão de uma estrutura natural, fixa e necessária, o franciscanismo questiona essa aparente recusa à ação direta de Deus sobre a vida dos indivíduos⁸. Na perspectiva ockhamiana, as palavras, em seus termos universais, cumprem uma função de linguagem unicamente denotativa, para agrupar vários fenômenos singulares, inexistindo, portanto, uma distinção entre causas formais e causas reais. Nas palavras de José Carlos Estêvão:

Ora, acontece que todas as coisas que apreendemos e todas as coisas que nomeamos são sempre singulares. Vemos e nomeamos *esse* homem. Nunca vemos nem nomeamos *o* homem. Portanto, homem, a espécie homem, o conceito de homem como “animal racional”, só pode ser fruto de uma abstração. Os conceitos só existem na nossa mente. Tudo que existe fora da nossa mente, as coisas reais, são coisas singulares, indivíduos. E *na nossa mente* temos conceitos universais que *significam*, de um modo determinado, as mesmas coisas singulares. Portanto, ao contrário do que se entende até então, o que empresta realidade à espécie, aos gêneros, e mesmo ao ser, são os indivíduos⁹.

6 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 225-228.

7 ESTÊVÃO, José Carlos. Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval. *Em curso*, São Carlos, v. 1, n. 1, 24 out. 2014. p. 18.

8 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 228.

9 ESTÊVÃO, José Carlos. Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval. *Em curso*, São Carlos, v. 1, n. 1, 24 out. 2014. p. 20.

Ao asseverar a centralidade do indivíduo, e ao privilegiar o seu valor liberdade, expressão dos valores e ideais cristãos, para Ockham, a vontade individual torna-se elemento de distinta importância para a existência da própria ordem jurídica¹⁰. Logo, a construção da tese nominalista conduz a uma mudança de ordem metafísica que, como consequência, permite a junção das ideias de *direito* e de *poder*¹¹, que pode ser considerado ponto de partida para a concepção da ideia de direitos subjetivos.

Apesar da aparente modernidade da proposição de uma tese dos direitos subjetivos, essa estrutura, a princípio, serve aos objetivos de Guilherme de Ockham, sendo ponto de partida para a defesa de sua ordem eclesiástica e combate a *plenitudo potestatis* papal. Sustentada por um longo legado do Agostinismo Político, o modelo de governo sacerdotal tem como princípio constitutivo a ideia de que todo poder, ainda que terreno, possui sua origem no divino. De fato, como se extrai da célebre epístola *duo sunt*, do papa Gelásio, no século V, – que, apesar da distância temporal em relação a pretensão hierocrática do papado nos séculos XI a XIV, sedimenta diversas bases teóricas para sua execução fática¹² – o princípio de legitimidade do poder é delegado de modo descendente, partindo de Deus para as instituições mais universais, chegando, em última instância, ao particular.

Ora, o frade franciscano, se valendo da estrutura nominalista e de um direito potestativo, enfrenta este sistema hierárquico político, questionando justamente seu princípio constitutivo. Em seus escritos as instituições, tal como a Igreja e Império, são abstrações mentais instituídas pela integração e vontade dos membros mais particulares, os indivíduos. Neste sentido, o princípio do poder vai diretamente do divino ao singular que, por sua vez, é capaz de sustentar e legitimar

10 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.. p. 280.

11 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 278.

12 SOUZA, José Antônio de C.R. de. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

as instituições para lhes conferir autoridade. Assim, no pensamento de Guilherme de Ockham: “A *Universitas* não é uma realidade jurídica distinta dos indivíduos que a compõem, daí a *Ecclesia* estar sujeita, em sua organização e em sua autoridade, à vontade de seus membros individualmente falando”.¹³

Esta lógica se transpõe para as demais instituições, de modo que o Império obtém sua validade dos cidadãos, tal como os frades menores podem abdicar dos bens mundanos e aderir a pobreza evangélica em sua ordem conforme seu desejo. Sabe-se que a conclusão prática imediata a que chega Guilherme não se destaca de diversos outros autores de seu tempo. Nada obstante, sua inovação se encontra na forma. De fato, como conclui Bastit:

Decerto Ockham não subvertia o equilíbrio entre o poder espiritual e o poder temporal, e as soluções práticas às quais chega são em geral bem próximas das conclusões tradicionais, mas lhes dá um fundamento novo. A descoberta do indivíduo como princípio e fundamento da comunidade política e eclesiástica se revela de grande fecundidade do ponto de vista de Ockham [...] essa descoberta constitui no pensamento político uma real novidade¹⁴.

Portanto, entende-se que, apesar de voltado para questões políticas pontuais de sua época, o pensamento de Guilherme de Ockham inaugura a “via moderna”¹⁵. Através do nominalismo a própria ordem natural clássica encontra-se questionada e, com ela, as estruturas políticas vigentes. Pavimenta-se, portanto, as teses conciliares de poder junto dos pressupostos para a construção de

13 FALBEL, Nachman. *Os espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1995. p. 192.

14 BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 295

15 VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.225

uma teoria dos direitos subjetivos, que se manifestaram no legalismo jurídico.

REFERÊNCIAS

BASTIT, Michel. *Nascimento da lei moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERMAN, Harold J. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

ESTÊVÃO, José Carlos. Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval. *Em curso*, São Carlos, v. 1, n. 1, 24 out. 2014, p. 5-27. Disponível em: <https://www.emcurso.ufscar.br/index.php/emcurso/issue/view/2>. Acesso em: 30 jun. 2022.

FALBEL, Nachman. *Os espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SOUZA, José Antônio de C.R. de. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RELIGIÃO, ILUSTRAÇÃO E ROMANTISMO: COMO O EMBATE ENTRE RACIONALIDADE E SUBJETIVAÇÃO FOI PERMEADO PELA FÉ

*João Pedro Braga de Carvalho*¹

PROLEGÔMENOS

O caminho percorrido pela Metafísica do Objeto, desde a Paideia grega até o Baixo Medievo, revelou como o rico saber filosófico era afetado pelos eventos históricos de seus respectivos tempos². A cultura greco-romana jamais poderia ser tão influenciada como foi pelo escandaloso evento Cristo, que exigiu a tentativa de conciliar a velha razão, base da cultura Ocidental, e a novidade da fé, novo alicerce a modelar uma era. Esse foi o desafio dos filósofos medievais, frutos de uma Igreja que se fazia católica através, inclusive, de regras de conduta próprias e independentes do direito romano de então: era urgente compatibilizar razão e fé, verdade mundana e verdade divina.

Ao contrário do que se entende pelo senso comum, a Idade Média, cujo *ethos* era o Cristianismo, não foi tempo de sombras e de opacidade intelectual, mas, na verdade, um rico momento de divergência de ideias e produção filosófica, que produziu como herança maior ao Ocidente uma original abordagem da *natureza humana*, pois iniciou um processo de interiorização e valorização do Homem, que atingiria seu ponto máximo já na Modernidade.

Eis o paradoxo em que se encontra o Homem medieval — homem porque ainda não indivíduo moderno —, ao mesmo tempo é

1 Bacharel em Ciências do Estado e Doutorando em Direito, na área de estudos *Filosofia do Estado e Cultura Jurídica*, pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Professor Titular José Luiz Borges Horta. É Editor-chefe Adjunto da Revista de Ciências do Estado e membro do Grupo Internacional de Pesquisa em Cultura, História e Estado (UFMG-UB). Contato: joaopbc@ufmg.br

2 Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

alma, porquanto imagem e filho de Deus; e é corpo, isto é, imperfeito e detentor do pecado original. Apresentam-se, assim, os dualismos entre corpo e alma, razão e fé, perfeição e imperfeição, poder temporal e poder espiritual³; são estas as opções contraditórias para as quais a cultura ocidental precisa buscar respostas satisfatórias. Para tanto, o Cristianismo é meio utilizado pelo Ocidente para começar a valorizar o sujeito, carregando consigo uma imagem mais otimista sobre o Homem, sua subjetividade e sua interioridade.

Após o acúmulo espiritual permitido pelo medievo, o projeto da Modernidade pode ser caracterizado por Gonçal Mayos pelo gigante desafio que ela impôs a si mesma: renunciar a tudo o que não pudesse ser validado desde o estritamente humano, para superar “os ideais ou preconceitos acriticamente aceitos, a autoridade injustificada, toda tradição imposta, toda transcendência que não se desprendesse da imanência”⁴. Para cumprir esse objetivo, a Modernidade se utilizou de seu maior instrumento: o sujeito pensante, que poderia realizar a emancipação humana de todas suas servidões exteriores e interiores de modo a garantir a paz, a felicidade e a liberdade. É neste entramado que se coloca de modo ímpar o conflito entre Ilustração e Romantismo, pois esse reflete e ocupa um importante momento moderno: quando aquele maior instrumento não parece estar à altura de seu desafio.

Faz-se, assim, o início da disputa entre ilustrados e românticos, aos quais cabia gerenciar o choque entre os dois grandes ideais modernos, a saber, a *racionalidade* e a *subjetivação* — ainda que ambos conceitos estejam completamente ligados, pois a racionalidade somente se dá a partir do próprio sujeito.

O presente trabalho busca evidenciar como a interpretação da fé, diferente em ambos os movimentos, influenciou uma maior ou uma menor ênfase tanto na racionalidade quanto na subjetivação, seja pela Ilustração, seja pelo Romantismo. Além disso, ao distinguir suas

3 Cf. SALGADO, Karine. Importância e insignificância dos dualismos. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 99-112.

4 MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*; Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 364. [tradução nossa]

premissas poderemos revelar de que modo os valores centrais de cada movimento albergam o fator divino.

ILUSTRAÇÃO: A RAZÃO É DEUS

Definir o movimento político-cultural-filosófico da Ilustração contém uma dificuldade intrínseca: ele se apresenta, já em sua gênese, como crítico a todos os tipos de dogmatismo anteriores. Com efeito, a sua não uniformidade pode ser premeditada na divisão entre os países europeus que foram terrenos férteis, cada qual com suas necessidades próprias, para o florescer da razão ilustrada, são eles: a Inglaterra, a França e a Alemanha. No primeiro, o *Enlightenment* era refletido pelo materialismo de Hume e o liberalismo de Locke; no segundo, o *Les lumières* brilhava com a democracia Rousseau; e no terceiro, o *Aufklärung* ardia pelo racionalismo em Kant⁵.

Cabe a nós limitarmos nossa visão para a questão religiosa, e mostrar como a fé esteve na origem do movimento das luzes. Por isso, a origem remota da Ilustração pode ser percebida pelo latente ganho de importância que a teoria de Erasmo conquistava na Europa, pois as polêmicas teológicas anteriores ao século XVII haviam causado danos intensos por conta de suas guerras religiosas e, até mesmo, pela sua caça às bruxas e aos demônios que possuíam os corpos mais fracos⁶. Esta influência permitiu o surgimento de um novo centro de gravidade

5 Como mostrado por Lima Vaz, convém destacar dois elementos fundamentais que se apresentaram na origem próxima da Ilustração, a saber, a revolução científica do século XVII, que operou uma transformação profunda no conceito de Razão, o que possibilitou o entendimento de que ela, através da ciência, poderia libertar o homem pela educação; e o aparecimento das ciências histórico-filosóficas, isto é, uma modificação na consciência que a humanidade ocidental tinha do seu passado, pois o passado não mais era pensado, normativamente, como sagrado, mas agora, criticamente, como momento atrasado e não melhor do que o presente iluminado pela razão. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Introdução ao pensamento de Hegel*: Tomo I: a fenomenologia do Espírito e seus antecedentes. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 306-312.

6 Cf. GOÑI GAZTAMBIDE, José. El erasmismo en España. *Scripta theologica*: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Vol. 18, Fasc. 1, 1986, p. 117-155.

do simbólico no Ocidente, não mais em Deus e na religião, mas na Razão, que ainda guardava traços desta última: o Deus revelado em Cristo é substituído pelo Deísmo, no qual a Razão se deifica e Deus se racionaliza. Nesse contexto, o Deus da Ilustração é, justamente, a Razão; cultuá-lo é respeitar o método científico, racional e lógico em todos os patamares da realidade e do pensamento⁷. Essa separação entre Homem e Deus, isto é, entre razão e fé, foi crucial para o advento da Modernidade, pois aquilo que o projeto moderno esperava do sujeito pensante não poderia ser alcançado por um Homem que dependesse de uma divindade para se realizar⁸.

A própria história, portanto, que antes era obra divina, passou a ser comandada pelo próprio Homem, que, conciliando seu caráter interno de indivíduo e externo de cidadão, pode se autoconsiderar e autocompreender como pessoa humana. A secularização, que desmitifica a natureza e desvincula — de modo radical — ciência e ética, possibilitou ao indivíduo uma separação da fé que o agrilhoava. Dessa forma, percebe-se que a Ilustração, cuja grande aspiração de autonomia do pensar foi antecipada pela Reforma Protestante, afirmou-se através da racionalidade, que, mesmo contendo em si a subjetivação, teve seu mérito ao realçar e alargar a liberdade ao patamar da universalidade, construindo o entendimento de que o Homem precisa de um tratamento de fim em si mesmo, nunca de meio, justamente por ser racional e, conseqüentemente, livre; este valor absoluto chegaria ao seu conceito como dignidade humana⁹.

7 Cf. CEREZO, Pedro. *El mal del siglo*; El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003, p. 51 et seq.

8 A filosofia cristã, dividida entre patrística e escolástica, ou na verdade entre platonismo e aristotelismo, não mais convencia ao tentar conciliar a verdade da ciência e a verdade da revelação; a fé não mais coroava a razão, mas, ao contrário, agrilhoava todo seu potencial. Um ser que se quer autônomo não pode estar submetido ao divino e suas leis próprias: o Homem precisava ser legislador de si mesmo e, para isso, era preciso afastar-se de Deus. Cf. KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?*; Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, España: Alianza Editorial, 2004.

9 Cf. SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*; Por que a essência não chegou ao conceito?. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

ROMANTISMO: EU SOU DEUS

Rüdiger Safranski faz uma separação em seu livro *Romantismo: uma questão alemã* entre o Romantismo e o romântico, o primeiro seria o movimento de época, já o segundo uma postura de espírito que não está limitada a um tempo¹⁰. Neste trabalho pretendemos identificar como a fé se relacionou com aquele momento específico, mas ao mesmo tempo reconhecer uma postura romântica diante do divino. Para isso, precisamos situá-lo historicamente. Há uma disputa sobre quando ele surgiu exatamente: para alguns seria no lançamento do livro de 1776 *Os sofrimentos do jovem Werther* de Goethe, para outros seria na fundação em 1798 da revista *Der Athenaeum* dos irmãos Schlegel; mas, para nós, identificamos o Romantismo como um movimento político-filosófico-cultural em reação aos problemas e falhas da Ilustração em cumprir o prometido projeto moderno.

Para Gonçal Mayos, no embate entre racionalidade e subjetivação, a maior ênfase ao subjetivo é dada pelo Romantismo, para o qual é de grande importância a influência da interpretação da religião como um diálogo travado no interior da própria consciência. Essa leitura perpassa tanto pela subjetivação da Reforma luterana quanto, posteriormente, pela sua radicalização no Pietismo, que tanto influenciou a Herder¹¹. Por desconfiar da Razão e do intelectualismo, é um movimento crítico ao Racionalismo filosófico e à Ilustração.

Nesse sentido, é interessante notar que tanto o Romantismo, personificado por Herder, e a Ilustração, personificada por Kant,

10 Safranski, inclusive, resgata uma passagem de Novalis, para auxiliar na definição do Romantismo: “ao dar sentido elevado ao comum, ao dar ao usual uma aparência misteriosa, ao conhecido a nobreza do desconhecido, ao fugaz uma aparência de eterno, assim é que eu os romantizo.” Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010, p. 16-17.

11 O Pietismo se trata de um movimento luterano de renovação religiosa que valorizava o sentimento, a atitude e a vivência pessoais sobre os dogmas e as hierarquias eclesiais. Essa orientação reivindicava, ainda, uma interpretação íntima e privada da bíblia, ao considerar a religião como uma vivência baseada em um lampejo divino que se manifestava sobre todo o comportamento e toda a consciência moral dos sujeitos.

receberam influências do Pietismo. Ambos os pensadores axiais se caracterizavam por uma profunda religiosidade, no entanto, o romântico faz dela sua vocação e acabou por vinculá-la à sua filosofia¹²; já o ilustrado se esforça sistemática e conscientemente para separar os âmbitos da religião e do conhecimento.

Ao contrário do que queriam os românticos, a religião como ortodoxia cristã ainda era o poder ordenador que se afirmava na época, entretanto, mesmo que a religião estivesse à ordem do dia do Romantismo, não era a religião cristã, mas uma religião-fantasia, ou a religião da fantasia, pois isso era adequado ao jogo da fantasia proposto pelo próprio movimento¹³.

Afinal, o Romantismo também se utilizou da religião para afirmar a primazia do orgânico sobre o mecânico, reagindo, assim, contra o mecanicismo newtoniano; a preferência da intuição e do sentimento sobre a razão analítica; sua crítica ao individualismo e ao Estado mecânico racionalista apoiado no contrato social; conseguindo, portanto, pensar uma sociedade holística e organicamente¹⁴.

12 “Os valores aos quais elas [os românticos] atribuíam a maior importância eram integridade, sinceridade, disponibilidade, para sacrificar a vida para alguma coisa interior, dedicação a algum ideal pelo qual valia a pena sacrificar tudo aquilo que a pessoa é, pelo qual valia a pena viver e também morrer. O que as pessoas admiravam era a sinceridade, o empenho de todo o coração, a pureza de alma, a capacidade e a disponibilidade para se dedicar a seu ideal, qualquer que fosse. Qualquer que fosse o ideal: isso é o mais importante.” BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2015, p. 33.

13 O panteísmo, como sustentado por Felix Duque, permite o revelar no primeiro Romantismo da categoria de Teologia Histórica pois “O que o romântico propõe é, realmente, uma revolução na maneira de pensar-e-sentir: uma nova maneira de ‘ser’. Frente a ‘teologia’ como um ‘dar razão de Deus’, propõe o que ele chama de ‘Religião’ como um ‘discorrer de Deus’. Não um discurso sobre Deus, senão o discurso que é Deus.” DUQUE, Félix. *La estrella errante*; estudos sobre la apoteosis romântica de la historia. Madrid: Ediciones Akal, p. 146. [tradução nossa]

14 Ademais, como mostrado por Frederick C. Beiser, há uma significativa influência tanto de Fichte quanto de Spinoza nos jovens românticos que acreditavam em um panteísmo vitalista, o qual pôde sintetizar algumas das ideias em disputa de sua época, como o humanismo e a religiosidade, além do naturalismo espinosista e do idealismo fichteano. Cf. BEISER, Frederick C. *El imperativo romántico*; el primer romanticismo alemán. Trad. Naím Garnica y Horacio Tarragona. Madrid: Ediciones sequitur, 2018, p. 261.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso trabalho buscamos demonstrar de que forma a Modernidade, cujos principais movimentos foram a Ilustração e o Romantismo, foi permeada pela fé e de que maneira seu embate constitutivo lidou com a religião. Numa perspectiva dialética, seguimos o brocardo de Lavoisier atualizado por José Luiz Borges Horta, que diz: “*na Cultura, nada se perde, tudo se ganha, pois tudo se transforma*”¹⁵.

A Metafísica do Sujeito tem como valor principal a *liberdade*, no entanto, o valor da *igualdade* da Metafísica do Objeto não é deixado de lado ou apagado da história, mas acumulado e incorporado pelo novo momento cultural. Ocorre de forma semelhante com o Cristianismo e a Modernidade, pois, mesmo com o giro ao sujeito autônomo, a religião de Cristo e a fé em Deus se apresentam imanentes aos movimentos modernos da Ilustração e do Romantismo, seja negando ou afirmando, seja privilegiando ou afastando, a subjetivação ou a racionalidade. O movimento dialético é como a história se desvela, isto é, como a verdade se mostra aos olhos humanos presos aos seus respectivos tempos, nunca os ultrapassando, mas tampouco ficando para trás¹⁶.

15 HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*; Ensaio de uma Ontoteologia do Estado do Brasil. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020 (Tese, Titularidade em Teoria do Estado), p. 211.

16 Cf. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues. 2 ed. Brasília: EdUnB, 1999, p. 50.

REFERÊNCIAS

BEISER, Frederick C. *El imperativo romántico; el primer romanticismo alemán*. Trad. Naím Garnica y Horacio Tarragona. Madrid: Ediciones sequitur, 2018.

BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

CEREZO, Pedro. *El mal del siglo; El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

DUQUE, Félix. *La estrella errante; estudos sobre la apoteosis romântica de la historia*. Madrid: Ediciones Akal.

GOÑI GAZTAMBIDE, José. El erasmismo en España. *Scripta theologica*: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Vol. 18, Fasc. 1, 1986, p. 117-155.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues. 2 ed. Brasília: EdUnB, 1999.

HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador; Ensaio de uma Ontoteleologia do Estado do Brasil*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020 (Tese, Titularidade em Teoria do Estado).

KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?; Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, España: Alianza Editorial, 2004.

MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana; Por que a essência não chegou ao conceito?*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine. Importância e insignificância dos dualismos. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 99-112.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Introdução ao pensamento de Hegel*: Tomo I: a fenomenologia do Espírito e seus antecedentes. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

CONJUNTURA DA RELIGIÃO NO ILUMINISMO: UMA ANÁLISE POLÍTICO-FILOSÓFICA DIANTE DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

*Luana Lima Estevanatto*¹

Apesar da busca pela racionalidade em detrimento do pensamento religioso ser caracterizadora do movimento do esclarecimento, o período da Ilustração configurou-se como um dos apogeus da discussão entre o que era tido como sagrado e o que era tido como profano. Todavia, essa questão não refletiu apenas nos âmbitos da teologia, repercutindo também em outros campos de entendimento tais quais na política, filosofia e na vida social.

Assim, ao dedicar em uma de suas mais famosas publicações, *Do Contrato Social* (1762), um capítulo no livro quarto à questão religiosa diante da vida civil e política, observa-se a expressividade da discussão do divino em meio a sociedade iluminista, exposto principalmente naquilo que Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) denomina de religião civil.

Dito isso, o presente estudo possui o intuito de evidenciar os aspectos contextuais da religião à época através da compreensão do filósofo e suas respectivas menções ao tema em suas obras. Desse modo, a análise abarca a concepção da religião no iluminismo por meio de uma interpretação da mesma diante do Estado e do Contrato Social de Rousseau, através de três etapas: a exposição do contexto tanto do Estado Moderno Francês quanto do Genebrino, as perspectivas religiosas na visão de Jean-Jacques Rousseau e a posterior verificação da influência deste na política e religião com o Contrato Social, principalmente advindo do conceito de religião civil.

¹ Graduanda do curso de Direito pela Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FDRP – USP). Integrante do Grupo de Estudos “Direitos Humanos: Raízes e Asas”, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) coordenado pela Prof. Dra. Karine Salgado e realiza iniciação científica voluntária, sob orientação da Prof. Dra. Karine Salgado.

A princípio, cabe salientar que ao inserir um estudo das ideias rousseaunianas combinado com a conjuntura do momento histórico em que o autor se encontra, é possível elucidar as conceituações trazidas nas mais destacadas cartas e obras de Jean-Jacques Rousseau quanto a religião e suas basilares implicações na visão política e filosófica do genebrino.

Portanto, inclina-se o preliminar diagnóstico desta pesquisa para uma compreensão geral da religião e seu papel dentro do período compreendido pelo Século das Luzes ao expor a organização e relevância da mesma sob a óptica de duas nações europeias: na Monarquia Absolutista da França e na República de Genebra. Essa preferência por uma investigação mais restrita é justificada pelo fato de Rousseau ter tido um intenso contato com ambas ao longo de sua trajetória, o que também pode ser entendido no reflexo da sua transição e conversão ao catolicismo romano – típico do Antigo Regime francês – para, posteriormente, o retorno ao calvinismo – predominante em sua terra natal.

De início tem-se no século XVIII, em território francês, a Igreja Católica Apostólica Romana como sendo um dos eixos centrais dos aspectos individuais e coletivos da vida da população, além da estruturação e organização do Estado Absolutista – este, ainda figurando o Antigo Regime na época em que viveu Rousseau. Ademais, é interessante destacar que no decorrer de sua história monárquica a França foi palco de diversos conflitos religiosos, principalmente entre protestantes e católicos² – quase sempre prevalecendo esta última religião, haja vista a proximidade do clero com a nobreza desde a formação de seu Estado. Enquanto isso, em Genebra, a religião predominante era de cunho protestante e adotante do calvinismo, e o Estado apresenta-se como uma República sob influência marcante da burguesia juntamente com a aristocracia financeira – que detinham os direitos econômicos e políticos plenos, diferentemente das demais

2 À época de Rousseau, ainda se encontrava vigente o Édito de Fontainebleau, decreto o qual revogou o Édito de Nantes (1598) e reprimia as religiões protestantes na França.

parcelas populacionais – e estando a religião associada à condição cidadã.

Diante desses cenários distintos, porém sendo ambos fortemente marcados pela religiosidade, pode-se interpretar o surgimento do termo “religião civil” desenvolvido por Rousseau como a “solução” para a intolerância³ e para expressar a essencialidade da complicada união entre política e religião observada pelo pensador na dicotomia entre a nação francesa e a nação genebrina, ou ainda como a conciliação entre as exigências da sociedade geral - associada à chamada religião do homem - e da sociedade particular - associada à chamada religião do cidadão.

Isso se justifica porque a religião civil engloba um credo mínimo a ser professado pelos cidadãos do Estado conforme o pacto social de Rousseau e seria uma “profissão de fé puramente civil”⁴. Em 1756, numa das Cartas do pensador a Voltaire sobre a Providência, tal conceito ainda é embrionário e foi aprofundado no Contrato Social unindo as leis e o contrato ao código moral dos dogmas universais comuns às religiões.

A religião civil, na realidade não é uma religião em si propriamente dita e por isso não é fixa de espaços físicos destinados ao sagrado ou detentora de estruturas de poder. Ou seja, ela pode ser caracterizada como uma doutrina comum às religiões históricas e que tem por finalidade a coexistência harmoniosa entre os crentes das várias ideologias teológicas dentro do Estado. Como afirma Rousseau:

Importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam

3 Ressalta-se que para Rousseau a intolerância civil e a intolerância religiosa são inseparáveis e é enganoso achar que haveria uma distinção entre elas quando a discriminação entre os concidadãos advém dos dogmas.

4 ROSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 241.

à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem⁵.

Simultaneamente, nota-se a religião civil assegurando a adesão dos cidadãos ao pacto social baseando-se no sentimentalismo religioso que envolve a população. Com isso, Rousseau extraí a religião civil do credo do Estado civil para preservar o corpo político do mesmo. Tal concepção adveio da observação dos dois⁶ tipos de religião: a religião do homem – para além do Estado-nação, - que remete a humanidade no geral, e a religião do cidadão – o Estado-nação – remetente aos deveres da sociedade particular.

A conclusão de Rousseau no Contrato Social em relação a religião é que não há possibilidade de opção da religião do homem ou da religião do cidadão, nem mesmo o cristianismo romano adotado a séculos na Europa ser a resolução ideal dentro do Estado político. Dessarte, tem-se a religião civil como combinação desses dois tipos de religião – a do homem e do cidadão – de maneira a se ter a coesão social sem que a mesma implicasse na intolerância, ponto este bem destacado pelo filósofo em diversas outras passagens de sua obra contratualista.

Por fim, demonstra-se que uma das influências de Rousseau com o Contrato Social se dá porque, para o pensador, a arte política seria uma arte da mistura de elementos distintos e até mesmo excludentes entre si, sendo religião e política dois dos componentes do produto final, que é o Estado, e, portanto, sendo a religião civil um elemento deste. De modo filosófico, Rousseau apropriou-se dos raciocínios iluministas para dissertar acerca de suas acepções sobre a religião, porém não limitando este a aquele pois soube reconhecer a existência

5 ROSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 243.

6 Cabe pontuar que Rousseau até ponderou sobre um terceiro tipo, a qual remeteria ao cristianismo romano haja vista a evolução deste e suas observações no território francês, a chamada “religião do padre”. Entretanto, tal modelo é descartado pelo autor pois ele vislumbra que este apresenta desvantagens, uma vez que põe o homem em contradição consigo mesmo em virtude da incapacidade de conciliar o ser devoto do ser cidadão advinda da estrutura organizacional desse tipo religioso.

de componentes que escapam as limitações da razão, a exemplo da consciência e da fé.

Uma análise abstrata e sua crítica à representação em matéria de religião ocorrem no campo teórico e procuram demonstrar que não há qualquer direito natural nesse tipo de representação e que, portanto, dela não se poderia derivar nenhuma forma de poder civil entre os homens. Rousseau não pretende invadir a consciência dos indivíduos e dizer a eles em que devem ou não devem crer ou em qual religião devem ou não acreditar. Da mesma forma que reivindica para si o direito de usar sua razão para julgar e sua consciência para se orientar, admite-o para os outros⁷.

Torna-se evidente que através da metodologia de revisão bibliográfica, histórica e biográfica pertencente ou relacionada à Rousseau, o objetivo deste trabalho, pôde ser compreendido através interrogação de como e de que modo tal pensador foi impactado pela estrutura da religião no Iluminismo e como impactou a mesma ao inserir o conceito religião civil, fundamentado no paralelo entre dois tipos de religião: a religião do homem e a religião do cidadão, no contratualismo social.

7 ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. Rousseau e o Cristianismo. *Interações*, Belo Horizonte, n. 4, v. 3, p. 73-83, 2008.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. A Filosofia contra a Intolerância: política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Tese de Doutorado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 242 p., 2008.

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. Rousseau e o Cristianismo. *Interações*, Belo Horizonte, n.4, v. 3, p. 73-83, 2008.

ALVES, Vital Francisco Celestino. Religião civil e intolerância no republicanismo de Jean-Jacques Rousseau. *Dissertatio Revista de Filosofia*, Pelotas, v. 49, p. 260-273, 2019.

ARAUJO, Wagner Cipriano. A via média: política e religião em Rousseau. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 111 p. 2010.

CARVALHO DE CASTRO, J. Religião e Política no Pensamento de Rousseau. *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, Brasília, n. 13, v. 7, p. 194–206, 2018. Disponível em: DOI: 10.26512/pól.v7i13.16757. Acesso em: 08 out. 2021.

DE PAIVA, Wilson. Alves. A religião de Rousseau. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, n. 55, v. 28, p. 395-421, set. 2014.

DE PAIVA, Wilson Alves. Reflexões sobre a religião em Jean-Jacques Rousseau. *Educação e Fronteiras*, Dourados, n. 9, v. 3, p. 126-148, set. 2014.

KAWAUCHE, Thomaz. O essencial da religião em Marie Huber e J. J. Rousseau. *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, n. 8, v. 4, p. 115-123, jul./dez. 2012.

KAWAUCHE, Thomaz. Religião Civil e o Legislador no Modelo Contratualista de Rousseau. *Kriterion: Revista de Filosofia* [online],

n. 144, v. 60, p. 711-725, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2019n14411tk>. Acesso em: 11 out. 2021.

KAWAUCHE, Thomaz. Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil. Tese de doutorado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

SABORIT, Ignasi Terradas. Religiosidade na Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, A sombra de Jean-Jacques. 314 p., 2009. ISBN: 978-85-99662-98-4.

SILVESTRE, A. A. Calvin and the deal with the heretics in Geneva. *Reflexão*, Campinas, n. 1, v. 43, p. 155-167, 2018. Disponível em: DOI: 10.24220/2447-6803v43n1a3695. Acesso em: 27 set. 2021.

ZIMMERMANN JÚNIOR, Giovani Luiz. A religião civil na filosofia política de Rousseau. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 107 p., 2017.

ZUBER, Valentine. La laïcité républicaine en France ou les paradoxes d'un processus historique de laïcisation (XVIIIe-XXIe siècles). *Ler História*, v. 59, p.161-180, 2010. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1370>. Acesso em: 30 set. 2021.

A RELIGIÃO SUFOCADA NOS LIMITES DA RAZÃO

Álvaro Luis Ribeiro Reis ¹

O filósofo prussiano Immanuel Kant conduziu o vínculo entre subjetividade e racionalidade a um patamar especial, aprofundando a reviravolta em direção ao sujeito que marca o espírito moderno. Representação mais robusta de levar a cabo tal esforço é a *Crítica da razão pura*, obra na qual a razão se submete ao tribunal por ela mesmo instituído com fins de avaliar seus próprios limites. O percurso desenvolvido pela *Crítica* tem por finalidade essencial limitar o espaço cognoscitivamente possível e diluir a base das afirmações metafísicas infundadas.

A crítica revela o efeito determinante da razão especulativa na estruturação do mundo empírico, que dá estrutura para o dado sensível. Contudo, se tal razão exerce tal efeito formatador sobre o dado sensível, não pode assumir seu papel: todo conhecimento começa na experiência e é impossível sem esta. A razão teórica não tem o poder de conhecer nada além da experiência, devendo ficar circunscrita a especulação ao espaço do conhecer possível. Por consequência, o conhecimento sobre a realidade de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade, temas caros à metafísica moderna, não são passíveis de resolução. Nenhum desses conceitos é objeto de experiência, o que inviabilizaria qualquer verdade teórica sobre elas.

Entretanto, aquilo que parecia a perdição para o sonho dos metafísicos dogmáticos, vai se apresentar nas suas adequadas vestes como uma mera deslocação da base do problema para sua real fonte de resolução: a razão prática.

A razão prática, faculdade legisladora e lócus de expressão da moral, não está limitada pela experiência e, diferentemente da razão teórica, cria o seu próprio objeto, puro e geneticamente independente do mundo empírico. Assim, seria capaz de transcender as fronteiras

¹ Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação da Profa. Dra. Karine Salgado

da sensibilidade e validar a crença sobre realidades que ultrapassam a empiria. Esse passo de deslocar o problema da razão teórica para prática já está anunciado na primeira Crítica, sendo que na segunda Kant apresenta os seus argumentos para a defesa da existência do Ser Supremo, no esclarecimento acerca da possibilidade prática do Sumo Bem.

Como esclarece a Profa. Karine Salgado, a razão prática, assim como a teórica, aspira ao absoluto², sendo que o Sumo Bem será o objeto dessa sua busca pelo incondicionado no âmbito da razão prática. O Sumo Bem representa a junção da virtude e da felicidade, que não se apresenta como causa da ação moral, mas como consequência.

O sumo bem é projetado pela razão prática, contudo essa não pode concretizá-lo, pois a felicidade pressupõe a conformação do mundo com a vontade daquele que age, sendo que não está no escopo de possibilidades da razão exigir tal conformação. Para tanto, se faz necessária a pressuposição da ideia de um ser que possa conformar o mundo da causalidade natural com o da causalidade da liberdade. Este ser é o próprio Deus.

Nota-se que a razão prática pode alcançar algo que foi negado à razão teórica³. No caminho ceifador da *Crítica*, viu-se a razão teórica impossibilitada de afirmar a realidade de Deus, devendo ficar recolhida dentro do espaço da experiência possível. Contudo, a capacidade de superar o reino da mera empiria e acessar o *supraempírico* não foi eliminada do horizonte da razão, mas apenas inserida na faculdade prática e alterada de natureza: deixa de ser objeto de conhecimento para tornar-se objeto de crença racional.

Essa separação entre as capacidades da razão especulativa e prática serve de fundamento para sua análise acerca da religião, em especial na obra *A religião nos limites da simples razão*, na qual o

2 SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008. p. 62.

3 KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. B 856-857.

filósofo se compromete com o objetivo de fornecer uma interpretação do fenômeno religioso que seja conforme com a razão prática pura⁴.

Kant entende a religião em uma relação de derivação diante da moral: a moralidade serve de fundamento para a crença religiosa, sendo que os imperativos da fé são os mesmos da moral, apenas com a diferença de compreendidos em sua relação com o Sagrado. A religião se apresenta como uma consequência da moralidade, campo no qual é possível operar a conciliação entre dever e felicidade⁵.

Inspirado por tal entendimento quanto à dependência da religião diante da moral, Kant devota especial apreço ao cristianismo, por identificar em seus princípios últimos a própria manifestação da religião natural, aquela que em seu cerne, não em suas especificidades acidentais históricas, efetivamente cumpre com os princípios de uma moral pura e que deriva da razão de todos os sujeitos humanos. E aqui a defesa do cristianismo se aproveita do mesmo recurso já destacado para a defesa dos outros postulados da razão, isto é, fundamentar a sua defesa na razão prática, não especulativa:

Kant estava convencido não só de que fazia da moral dos Evangelhos e do cerne da religião cristã uma interpretação que se coadunava com as exigências da pura razão prática, que constituem o cerne da sua visão de mundo, como, além disso, estava igualmente, em termos filosóficos, certo de que precisamente a sua filosofia crítica representava a melhor forma de salvar a verdadeira moralidade humana e de resgatar o próprio cerne da moral e da mensagem essencial do Cristianismo, oferecendo-lhe, mediante crítica às pretensões metafísicas da razão teórica, a garantia de inexpugnabilidade [...]⁶.

4 KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: LusoSofia, 2008.

5 FERRAZERI, Antônio. O Problema Moral em Immanuel Kant. *III Congresso interdisciplinar de Pesquisa, Iniciação Científica e Extensão do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix*. p. 6.

6 SANTOS, Leonel. Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética. *Conjectura: filos. e Educ.* [online], v. 22, n.2, p. 226-278, 2017. ISSN

Entretanto, ainda que a postura de Kant seja explicitamente favorável ao cristianismo, o mesmo não se processa diante da divindade do seu fundador e Senhor. Kant defende a possibilidade de que Jesus Cristo possa ser visto como ser que satisfaz em perfeição o ideal de moralidade e que deve servir de exemplo para todos os seres racionais.

Porém, se vê preso às amarras que impossibilitam afirmar na pessoa de Cristo a comunhão perfeita na existência de Deus. De um lado, tem-se uma razão teórica que permanece limitada ao conhecimento do empírico. Por outro lado, uma razão prática que, apesar de projetar a crença necessária na existência de Deus, não tem nada a contribuir quanto às especificidades concretas do Ser Supremo que permitam identificá-lo com um ser humano em especial.

Assim, os limites da razão são as variáveis que justamente afastam a possibilidade de defesa do fundamento de validade último de todo o cristianismo: a participação integral de Cristo na divindade. Jesus é objeto da fé histórica e essa se resume à revelações que, inicialmente, não podem servir de fundamento para a razão prática pura, e que em segundo lugar não são passíveis de qualquer demonstração empírica. A revelação divina, como destaca Kant em *O conflito das faculdades*, não pode “ser discernida mediante sinais da experiência”⁷, porque esses se dão na história e somente por essa caberia a demonstração de sua divindade⁸, o que não pode ser feito pela razão especulativa.

Ainda que seja esse um entendimento válido, mediante tal leitura, Kant desacopla a religião cristã daquilo que seria o seu criador e fundamento último: Cristo, *na condição de filho de Deus*. A fé racional não afeta os compromissos práticos fundamentais do cristianismo, como Kant o destaca, contudo tal percepção não consegue satisfazer compromissos básicos devidos à própria doutrina cristã.

2178-4612. p. 237-238.

7 KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 55

8 KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 56.

Isso porque, como afirma Manfred Kuehn, Jesus Cristo é *conditio sine qua non* de toda a fé cristã⁹. Não há cristianismo sem a sacralidade do filho de Deus. A religião cristã tem por condição de existência a suposição da divindade de Cristo, da realidade da nova aliança feita com a humanidade e da perfeição de seu sacrifício. Desconsiderada a divindade, igualmente elidida a validade de todo o edifício religioso, considerando-o como transcendente a um mero sistema doutrinário e prático. Não há cristianismo possível em que a divindade de Cristo não seja elemento constitutivo. A promessa da redenção, a validade e a perfeição do seu sacrifício apenas são fundamentáveis à medida que entendemos que o sacrifício não é do ser criado, mas do criador. Quanto a isso, pertinentes as lições do catecismo católico:

Nenhum homem, ainda que o mais santo, tinha condições de tomar sobre si os pecados de todos os homens e de oferecer-se em sacrifício por todos. A existência em Cristo da Pessoa Divina do Filho, que supera e, ao mesmo tempo, abraça todas as pessoas humanas, e que constituiu a cabeça de toda a humanidade, torna possível seu sacrifício redentor por todos¹⁰.

Se concebo o cristianismo nesses termos, os limites da razão assassinam a possibilidade de defesa racional da pedra angular da própria religião – pois os limites impostos pela Crítica inviabilizam a defesa racional da divindade do filho de Deus. Por fim, apesar dessas considerações, pertinente destacar que essa não é uma visão que representa a exclusão da possibilidade da sobrenaturalidade de Cristo. A razão fica impossibilitada da confirmação e da desconfirmação, de modo que o espaço dedicado para o filho de Deus é o da

9 KUEHN, Manfred. Kant's Jesus. IN: MICHALSON, Gordon. *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason - A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 157.

10 CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 176.

indeterminação¹¹. Kant não está negando que a divindade de Cristo não possa ser objeto de crença, mas sim que a pura razão não tem palavra sobre a questão.

11 PALMQUIST, Stephen. Could Kant's Jesus be god? *International Philosophical Quarterly*, v. 52, n. 4, dec. 2012. p. 427.

REFERÊNCIAS

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FERRAZERI, Antônio. O Problema Moral em Immanuel Kant. *III Congresso interdisciplinar de Pesquisa, Iniciação Científica e Extensão do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix*. Disponível em: <http://izabelahendrix.edu.br/pesquisa/anais/PginasdeAnais201821.p.223p.240.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2022.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: LusoSofia, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

KUEHN, Manfred. Kant's Jesus. IN: MICHALSON, Gordon. *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason - A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PALMQUIST, Stephen. Could Kant's Jesus be god? *International Philosophical Quarterly*, v. 52, n. 4, dec. 2012. Disponível em: https://www.pdcnet.org/ipq/content/ipq_2012_0052_0004_0421_0437. Acesso em 03 nov. 2021.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008.

SANTOS, Leonel. Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética. *Conjectura: filos. e Educ.*

[online], v. .22, n.2, p. 226-278, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.18226/21784612.v22.n2.03>. Acesso em 15 jul. 2022.

PARTE III

Religião e Dignidade Humana

AUTONOMIA NECESSÁRIA: EMANCIPAÇÃO DAS SOCIEDADES MINORITÁRIAS NO OCIDENTE

Ana Paula Santos Diniz ¹

Rodrigo Marzano Antunes Miranda ²

Este estudo versa sobre a autonomia necessária do indivíduo e da coletividade no contexto das sociedades minoritárias no ocidente e está relacionado aos estudos dos Direitos Humanos e do multiculturalismo.

Marramao³ explica que o ocidente vem se mostrando em uma condição de opressor que mantém seu *status* de poder, atingindo duramente o mundo em sua autonomia cultural.

Segundo Miracy Gustin⁴, as comunidades minoritárias têm o seu direito - direito informal -, mas também aplicam normas que

1 Doutoranda em Filosofia e Direitos Humanos pela Universitat de Barcelona, orientada pelo Prof. Dr. Gonçal Mayos Solsona. Mestre em Direito pela Fundação Universidade de Itaúna, orientada pela profa. dra. Miracy Barbosa de Souza Gustin. Especialista em Direito pelas Faculdades Integradas do Oeste de Minas. Pesquisadora-extensionista do Grupo de Pesquisa e Extensão da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG RE-HABITARE. Advogada. Professora na Universidade Federal de Ouro Preto/UFOP (2021-2023) Email: anapaulasantosdiniz@gmail.com.

2 Doutorando do Programa de pós-graduação em Cidadania e Cidadania, Direitos Humanos, Ética e Política da Faculdade de Filosofia, da Universitat de Barcelona, linha de pesquisa: 101157 Filosofias do Sujeito e da Cultura (UB 2019-), orientado pelo Prof. Dr. Gonçal Mayos Solsona, mestre em Direito pela UFMG (2019), especializado em Formação Política (lato sensu) PUC-RJ (2007), Graduado em Filosofia (bacharel licenciado) PUC-MG (2005). Membro de dois grupos de pesquisa: o Grupo de Pesquisa dos Seminários Hegelianos (UFMG) e o Grupo internacional de Pesquisa em Cultura, História e Estado (UFMG-UB). Sócio efetivo colaborador da Sociedade Hegel Brasileira. Cf. <http://lattes.cnpq.br/8767343237031091>. E-mail: agendamarzano@gmail.com.

3 MARRAMAO, Giacomo. *O mundo e o ocidente hoje: o problema de uma esfera pública global*. Revista da Faculdade Mineira de Direito. Belo Horizonte, vol. 10, n. 20. 2º sem., 2007.

4 GUSTIN, Miracy B. S. Reflexões sobre os direitos humanos e fundamentais na atualidade: transversalidade dos direitos, pluralismo jurídico transconstitucionalismo. In: ALMEIDA, Gregório Assagra de; GOMES JÚNIOR, Luiz Manoel; SALIBA, Aziz Tuffi (org.). *Direitos fundamentais e sua proteção nos planos interno e internacional*. Coleção

pertencem ao chamado direito oficial, caracterizando este fenômeno como “culturas legais que se interpenetram”.

Boaventura de Souza Santos⁵ explica que todas as culturas são conflituais e isso se aplica tanto às culturas hegemônicas quanto às culturas não-hegemônicas, sendo que é nessa luta e nessa prioridade dada ao conflito que o multiculturalismo se firma.

Byung-Chul Han⁶, na crítica ao excesso de positividade da felicidade, nos força a negar qualquer vislumbre de dor e nos sujeita a um estado de anestesia permanente, o descrever de que hoje vivemos em uma sociedade que desenvolveu uma fobia de dor, na qual não há mais espaço para o sofrimento. O imperativo neoliberal de ser feliz, que esconde uma exigência de performance, tenta evitar qualquer estado de dor e nos empurra para um estado de anestesia permanente. Esta reflexão parte da suposição de que houve uma mudança radical de paradigma no Ocidente. As sociedades pré-modernas tinham uma relação muito íntima com a dor e a morte, que enfrentavam com dignidade e resignação. Hoje, porém, a positividade da felicidade supera a negatividade da dor e se estende à esfera social. Ao expulsar da vida pública os conflitos e polêmicas, que poderiam levar a confrontos dolorosos, se instaura uma pós-democracia, que é, no fundo, uma democracia paliativa. Compartimentalizações que inviabilizam a autonomia necessária às sociedades minoritárias no Ocidente.

A partir destas perspectivas, o multiculturalismo deve ser entendido como um espaço que permite a alteridade e uma discussão em torno da questão da unidade na diversidade, superando os conceitos de que seja um modelo prescritivo que assume uma normatização de medidas para a incorporação da diversidade e de um modelo substantivista que confunde multiculturalismo com diversidade cultural.

Direitos Fundamentais Individuais e Coletivos. Belo Horizonte: Arraes Editores Universidade de Itaúna, v. 2, 2010.

5 SANTOS. Boaventura de Souza. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. *Currículo sem Fronteiras*, v.3, n.2, pp.5-23, Jul/Dez 2003. Entrevista a Luís Armando Gandin e Álvaro Moreira Hypolito.

6 HAN, Byung-Chul. *La Sociedad Paliativa*. Barcelona: Herder, 2021.

A análise das problemáticas advindas de um contexto multicultural (ou choque entre culturas) perpassa pela compreensão de que indivíduo autônomo é aquele que tem capacidade de se justificar perante os demais, de forma interativa⁷ e que direitos humanos são aqueles que internacionalmente definem normas que estabelecem condições mínimas para uma vida digna, e, por isto, devem ser resguardados independentemente de qualquer situação fática⁸.

A autonomia é entendida, neste trabalho, conforme Bhabha⁹, como um mecanismo para assegurar que as minorias internas possam garantir os seus direitos constitucionais dentro do grupo cultural a que pertencem.

7 GUSTIN, Miracy B. S. Reflexões sobre os direitos humanos e fundamentais na atualidade: transversalidade dos direitos, pluralismo jurídico transconstitucionalismo. In: ALMEIDA, Gregório Assagra de; GOMES JÚNIOR, Luiz Manoel; SALIBA, Aziz Tuffi (org.). *Direitos fundamentais e sua proteção nos planos interno e internacional*. Coleção Direitos Fundamentais Individuais e Coletivos. Belo Horizonte: Arraes Editores Universidade de Itaúna, v. 2, 2010.

8 VOLPINI, Carla Ribeiro. O Universalismo e o Relativismo cultural: impasse entre a efetivação dos direitos humanos internacionais e as práticas culturais permitidas pelos direitos fundamentais, mas abominadas pelo resto do mundo. In: ALMEIDA, Gregório Assagra de; GOMES JÚNIOR, Luiz Manoel; SALIBA, Aziz Tuffi (org.). *Direitos fundamentais e sua proteção nos planos interno e internacional*. Coleção Direitos Fundamentais Individuais e Coletivos. Belo Horizonte: Arraes Editores Universidade de Itaúna, v. 1, 2010.

9 BHABA, Faisal. *Between Exclusion and Assimilation: Experimentalizing Multiculturalism*. 2009.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Faisal. *Between Exclusion and Assimilation: Experimentalizing Multiculturalism*. 2009. Disponível em: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1912528. Acesso em: 05 out. 2021.

GUSTIN, Miracy B. S. Reflexões sobre os direitos humanos e fundamentais na atualidade: transversalidade dos direitos, pluralismo jurídico transconstitucionalismo. In: ALMEIDA, Gregório Assagra de; GOMES JÚNIOR, Luiz Manoel; SALIBA, Aziz Tuffi (org.). *Direitos fundamentais e sua proteção nos planos interno e internacional. Coleção Direitos Fundamentais Individuais e Coletivos*. Belo Horizonte: Arraes Editores Universidade de Itaúna, v. 2, 2010.

HAN, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto; percepción y comunicación em la sociedad actual*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2017.

HAN, Byung-Chul. *La Sociedad Paliativa*. Barcelona: Herder, 2021.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis:

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

MARRAMAO, Giacomo. O mundo e o ocidente hoje: o problema de uma esfera pública global. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*. Belo Horizonte, v. 10, n. 20, 2º sem., 2007.

SANTOS. Boaventura de Souza. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. *Currículo sem Fronteiras*, v. 3, n. 2, p. 5-23, jul.-dez. 2003. Entrevista a Luís Armando Gandin e Álvaro Moreira Hypolito.

VOLPINI. Carla Ribeiro. O Universalismo e o Relativismo cultural: impasse entre a efetivação dos direitos humanos internacionais e as práticas culturais permitidas pelos direitos fundamentais, mas abominadas pelo resto do mundo. In: ALMEIDA, Gregório Assagra de; GOMES JÚNIOR, Luiz Manoel; SALIBA, Aziz Tuffi (org.). *Direitos fundamentais e sua proteção nos planos interno e internacional. Coleção Direitos Fundamentais Individuais e Coletivos*. Belo Horizonte: Arraes Editores Universidade de Itaúna, v. 1, 2010.

**REFLEXO E RACIONALIDADE:
O HOMEM E SUA DIGNIDADE NO PENSAMENTO
DE AGOSTINHO DE HIPONA**

*Guilherme dos Reis Soares*¹
*Karen de Onofre Mendonça*²

Em sua Filosofia, Agostinho buscava um vislumbre desse homem criado por Deus. A criação, narrada no Gênesis, estabelece a posição do homem como “obra”, frente às demais e frente ao seu Criador. Insere-o em uma vasta hierarquia de seres, que, embora sejam fruto da mesma criação, não compartilham, no texto sagrado, da semelhança ou mesmo refletem a imagem divina³. Ser imagem significa que o homem provém de Deus, mas que não é Deus. Essa asserção delimita a grande separação do pensamento agostiniano com a tradição neoplatônica de Plotino, em que o homem guarda uma posição divina⁴. A ligação da semelhança do homem a Deus passa, assim, necessariamente, pela característica única do homem, que é a sua *mens*, ou sua razão.⁵ Agostinho trabalha essa compreensão do homem como posicionado sobre as demais criaturas, em especial, por

1 Mestrando no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Pós-graduado em Direito Constitucional e em Direitos Humanos; Bacharel em Direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG); Pós-graduado em Historiografia Brasileira; Graduado em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG); Graduado em Geografia pela Universidade Cruzeiro do Sul de São Paulo, atualmente é Professor de História e servidor público estadual na Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais.

2 Graduanda em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

3 AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. p. 11

4 SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2009. p. 37.

5 GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006. p. 64.

sua racionalidade⁶, sua capacidade de comparar e julgar.⁷ As demais obras da criação perpassam apenas duas categorias do pensamento agostiniano, o *existir* e o *viver*⁸. Restaria, portanto, a terceira categoria na qual o homem, diverso dos demais frutos da criação, é o único a alcançar, que é denominada *entendimento*. Diversamente dos animais, há no homem uma estrutura superior ao sentido interno, que agostinho chama de *mens*, pensamento, razão.⁹ Agostinho conclui que o homem é o único, em toda criação, dotado deste pensamento, e que esse elemento é que o diferencia dos demais seres vivos, uma vez que a razão é o que permite ao ser conhecer os elementos dos sentidos externos, do sentido interior, bem como ainda de conhecer a si mesmo e julgar todos os demais sentidos.¹⁰ A construção desse raciocínio se alinha à estrutura do pensamento agostiniano, que marca notável preponderância da razão sobre o corpo físico e os sentidos¹¹. Eleva-se assim a alma sobre o corpo físico, mesmo sendo, ambos, parte de um mesmo ser criado.¹² A razão prepondera uma vez que, em sendo estrutura da alma¹³, que compõe o homem, é na realidade uma ponte que permite a ligação com as ideias divinas¹⁴. Assim é possível concluir que a dignidade do homem, ou sua preponderância especial,

6 GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006. p. 95-97.

7 SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2009. p. 50.

8 AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 295.

9 AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 92.

10 GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006. p. 38

11 AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 58.

12 GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006. p. 24

13 GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006. p. 103.

14 GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 282.

é fruto de sua racionalidade¹⁵, que o permite avançar rumo às ideias divinas, consolidando-se como imagem e semelhança de Deus. A racionalidade marcou a humanidade, atribuindo ao homem uma posição de singularidade; singularidade esta que pode ser pensada como uma dignidade que remonta à criação. A filosofia medieval, com grande aporte agostiniano, descreverá essa posição de dignidade do homem, definindo-o como pessoa¹⁶. A filosofia agostiniana deu início à elevação do homem, no processo de sua dignificação, que será percorrido por outros autores medievais. A construção da posição do homem na filosofia de Santo Agostinho passa necessariamente pela temática da liberdade. A racionalidade humana, já apresentada como elemento diferenciador da criação, também é responsável por fortalecer a ideia de liberdade, profundamente calcada na vontade. O cristianismo da matriz agostiniana deixou assim a herança de uma dignidade própria, de sua singularidade, bem como a visão do homem no ápice de uma hierarquia da criação.¹⁷ Embora se vislumbre, já no período medieval, o início desse processo de dignificação do homem, não se pode aplinar a distância da concepção de dignidade medieval com aquela que se tornará comum na modernidade¹⁸. Sem a consolidação da ideia homem, pelos movimentos humanistas medieval e moderno, não há como afirmar a existência de uma dignidade humana.¹⁹ O medievo encontra a posição especial do homem no mundo, não por um valor próprio do homem²⁰, mas sim

15 GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 364.

16 GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 275.

17 “A partir do cristianismo, não é mais somente o homem, é a pessoa humana que se deve dizer: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natur.*” GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 275.

18 SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito?*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2011. p. 165.

19 SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito?*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2011. p. 28.

20 SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito?*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2011. p. 161.

pela relação com Deus. O homem ocupa o topo da hierarquia dos seres criados não por seu próprio valor, mas por espelhar o valor supremo de Deus. Enquanto orbita o poder divino, o homem não emana uma força e uma dignidade próprias, mas apenas reflete a força e a dignidade do criador.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. Santo. *A doutrina cristã*: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. Santo. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. Santo. *A verdadeira religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. Santo. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO. Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

DA LUZ, Clodoaldo; VARGAS, Carlos Eduardo de Carvalho. Reflexões sobre o Ceticismo a partir do cogito Agostiniano. *Interações*, Belo Horizonte, n. 24, v. 13 p. 446-458, ago.-dez. 2018.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JAEGGER, Werner Wilhelm. *Paidéia*: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PIRATELI, Marcos Roberto. O conceito de homem em Santo Agostinho. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais - VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais - I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais*. Paraná: Universidade Estadual de Maringá, 2010.

SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do Alto Medievo*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da Dignidade Humana: Por que a essência não chegou ao conceito?*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2011.

O USO DO VÉU ISLÂMICO NA ESFERA DA LIBERDADE FEMININA: DIÁLOGO ENTRE AUTONOMIA E COERÇÃO

*Ana Paula Zappellini Sassi*¹

É recorrente, no Ocidente, a reprodução de estereótipos ocidentalizantes de gênero em relação à utilização do véu islâmico por mulheres muçulmanas. Dessa forma, o embate entre autonomia e coerção feminina na cultura islâmica se demonstra preciso no pensamento ocidental².

Nesse âmbito, indaga-se como problema de pesquisa a respeito das implicações da utilização do véu islâmico no âmbito da liberdade feminina. Objetiva-se, assim, correlacionar a liberdade de crença às possíveis imposições político-sociais decorrentes da prática cultural-religiosa de utilização do lenço e à autonomia feminina.

A pesquisa procede via pesquisa bibliográfica, através da verificação especialmente de livros e trabalhos científicos a respeito da temática. A partir de conceitos como orientalismo e orientalismo de gênero, busca-se, ademais, realizar uma análise a partir de epistemologias feministas descoloniais e islâmicas, verificando os embates entre autonomia individual e coerção feminina.

Inicialmente, faz-se importante salientar que, embora analisados aqui de forma genérica, os véus islâmicos são diversos, assim como os povos que seguem o islamismo. Sendo assim, seus usos e modos se diferenciam em cada cultura. De qualquer forma, entende-se urgente a análise crítica, no Ocidente, a respeito da utilização de tais indumentárias.

1 Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa. Pós-graduanda em Direito Internacional e Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Pós-graduada em Direito das Mulheres pela UniDomBosco. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Franca.

2 Esse resumo expandido serviu de base para o capítulo de livro: SASSI, Ana Paula Zappellini. O direito feminino à utilização do véu islâmico: análise da discursividade a respeito da indumentária no âmbito da liberdade de crença. In: CORRÊA, Caetano Dias (org.). *Direito e religião: novos estudos*. Londrina: Thoth, 2021. p. 17-32.

Nesse ínterim, Hadeel Salman, em relação ao uso do *Hijab*, assinala que é comum nos Estados Unidos a associação entre a utilização do véu, a religião islâmica e a opressão de mulheres, o que é visto por alguns autores como um movimento imperialista:

Aqueles que veem mulheres muçulmanas como oprimidas geralmente acreditam que a religião islâmica é a culpada. Ter controle sobre a mídia, enquanto destaca constantes imagens opressivas de mulheres muçulmanas ao redor do mundo é visto por alguns escritores como parte de uma agenda oculta dos EUA para invadir e colonizar seus países no pretexto de “salvar” tais mulheres (tradução livre)³.

Utiliza-se, pois, a categoria orientalismo, de Edward Said⁴, a qual demonstra que distinções ontológicas e epistemológicas entre Oriente e Ocidente são na realidade construções político-culturais a partir das quais percebe-se as pessoas, os usos e costumes orientais como diferentes e, em muitos casos, exóticos – ou até mesmo perigosos.

Dentro dessa consideração, pode-se notar, como Lila Abu-Lughod⁵ explica, que no tocante às mulheres muçulmanas predomina um orientalismo de gênero, que constrói uma imagem de oposição em relação às mulheres ocidentais. É desse modo que as mulheres que velam passam a ser percebidas como seres diferentes, as quais necessitariam salvação de uma situação de opressão enfrentada a partir da religião – presente majoritariamente no mundo oriental.

Isso porque, conforme bem abordam Keila Matos e Ivoni Richter Reimer⁶, ao passo que o véu deixou de ser um elemento predominante

3 SALMAN, Hadeel. *Their Decision to Wear Al Hijab: the stories of U.S. northeastern Muslim women*. 2014. p. 24. Dissertação (Mestrado) – Curso de Artes, Office of Graduate Studies, University Of Massachusetts, Boston, 2014.

4 SAID, Edward W.. *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 2003. p. 1-3.

5 ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013. p. 88.

6 MATOS, Keila; REIMER, Ivoni Richter. *Cabelo e Véu no Imaginário Judaico e Greco-Romano Como Simbologia de Exclusão Social e Reclusão Doméstica da Mulher*

na cultura judaico-cristã, foi sendo associado a uma memória de opressão, exclusão e submissão social das mulheres no Ocidente.

Todavia, conforme bem aponta Katherine Bullock⁷ a respeito do *Hijab*, o uso dos lenços islâmicos é ainda carregado de fortes significados, sendo entendido pelas mulheres que o utilizam como símbolo de modéstia, pureza, identidade e submissão a Deus.

Dentre as razões para velar, Bullock⁸ assinala protestos político-religiosos anticolonizatórios e contra a ocidentalização e secularização; expressão identitária; costume familiar, dentre outras.

É nesse contexto que se entende o uso do véu islâmico como coerente à autonomia feminina. Há casos, todavia, em que a utilização da indumentária ocorre sob forma de prescrição legal, o que retiraria a liberdade de escolha das mulheres.

Nesse âmbito, Bullock⁹ aponta pela necessidade de se verificar as múltiplas práticas e os discursos que englobam o velar feminino. Por conseguinte – tendo em mente o orientalismo de gênero e a necessidade de se dar voz às vontades das mulheres que velam –, não se pode deixar de indagar acerca dos aspectos coercitivos dessa prática.

Lila Abu-Lughod¹⁰, analisando as repercussões de uma campanha alemã de direitos humanos acerca da *burqa*, em que mulheres eram confundidas com sacos de lixo em um pôster, assinala sobre a importância de se realizar uma escuta ativa das muçulmanas, e não simplesmente presumi-las como pessoas sem agência ou vontade própria: “essas feministas não estão ignorando os abusos que as mulheres sofrem; pelo contrário, estão sugerindo que nós devemos

no Século I. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 2, dez. 2008. p. 272.

7 BULLOCK, Katherine. *Rethinking Women and the Veil: challenging historical & modern stereotypes*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010. p. 10.

8 BULLOCK, Katherine. *Rethinking Women and the Veil: challenging historical & modern stereotypes*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010. p. 11-12.

9 BULLOCK, Katherine. *Rethinking Women and the Veil: challenging historical & modern stereotypes*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010. p. 15.

10 ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013. p. 9.

conversar com elas para descobrir quais problemas elas enfrentam, invés de tratá-las como sacos de lixo mudos” (tradução livre).

Por outro lado, Bullock¹¹ assinala que muitas feministas ocidentais entendem a utilização dos véus como forma de opressão patriarcal intrínseca, violando, portanto, a isonomia de gênero. Todavia, faz-se necessário compreender que não se pode simplesmente transmutar conceitos de uma cultura a outra. O véu possui simbologia que, nas culturas islâmicas, ultrapassa distinções ocidentais patriarcalistas entre homens e mulheres.

Assim, em muitos casos, constitui inclusive um elemento de luta política e identitária contra influências ocidentalizantes e secularizantes. Dessa forma, a liberdade de escolha intersecciona-se ao que cada cultura entende como aceitável ou não aceitável¹². No Ocidente, por exemplo, o velar das freiras católicas não é questionado, pois entende-se que ocorre em conformidade com sua autonomia.

Destarte, conforme explica Abu-Lughod¹³ a respeito da *burqa*, trata-se de um questionamento ético e político acerca de como lidar com pessoas de culturas diferentes, às quais denomina “outros culturais”, construídos, conforme expõe Said¹⁴, em oposição ao Ocidente.

Todavia, casos de utilização forçada da indumentária ferem claramente os direitos femininos, e não devem ser tolerados. Nessa baila, a restrição da autonomia feminina deve ser questionada no âmbito político, verificando-se os jogos de poder que levam a essa opressão¹⁵.

11 BULLOCK, Katherine. *Rethinking Women and the Veil: challenging historical & modern stereotypes*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010. p. 22.

12 BULLOCK, Katherine. *Rethinking Women and the Veil: challenging historical & modern stereotypes*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010. p. 22.

13 ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013. p. 40

14 SAID, Edward W.. *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 2003. p. 1.

15 Wendy Brown, 2012, apud ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013. p. 9.

Desse modo, a utilização compulsória do lenço, via coerção social, significaria violação à autodeterminação feminina e violência de gênero. Além disso, a imposição estatal do véu significa violência institucional, e essas agressões precisam ser não somente questionadas, como também enfrentadas.

Logo, a autonomia individual termina onde se inicia a coerção político-social. Consoante, nota-se que a visão orientalista acerca das mulheres muçulmanas envolve manobras de poder e leva a estereótipos, colocando-as na posição de sujeitos não-autônomos.

Conclui-se, portanto, pela necessidade de análise dos limites vivenciados por cada mulher como agente de si, na construção de suas próprias crenças e identidades e realização de suas vontades.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

BULLOCK, Katherine. *Rethinking Women and the Veil: challenging historical & modern stereotypes*. Herndon: International Institute Of Islamic Thought, 2010.

MATOS, Keila; REIMER, Ivoni Richter. Cabelo e Véu no Imaginário Judaico e Greco-Romano Como Simbologia de Exclusão Social e Reclusão Doméstica da Mulher no Século I. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 269-283, dez. 2008. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/955/668>. Acesso em: 12 out. 2021.

SAID, Edward W.. *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 2003.

SALMAN, Hadeel. *Their Decision to Wear Al Hijab: the stories of U.S. northeastern Muslim women*. 2014. 297 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Artes, Office of Graduate Studies, University Of Massachusetts, Boston, 2014.

O ABORTO DE GÊNERO JUSTIFICADO PELO CONTROLE DE NATALIDADE NA CHINA: UMA AFRONTA À RELIGIÃO, À BIOÉTICA, AO PROGRESSO CIENTIFICO E AOS DIREITOS HUMANOS

*Letícia Silva Otoni*¹

O aborto é uma temática complexa que nos últimos anos tem se destacado na sociedade. Seja o aborto espontâneo ou provocado, esses são capazes de produzir inúmeros efeitos.

A complexidade do assunto se dá em razão dos vários questionamentos que surgem ao analisa-lo como um possível instrumento destinado ao controle de natalidade, tema que vem despontando na pós modernidade.

O aborto pode ocorrer de forma espontânea, acidental ou provocada.

O aborto espontâneo é a interrupção da gravidez que ocorre sem nenhuma intervenção externa, causado por precárias condições de saúde da gestante. O aborto acidental é a interrupção da gravidez, ocasionado por agente externo sem que haja qualquer intenção ou ato culposos, por exemplo, emoção violenta, susto, queda. Já o aborto provocado é a interrupção deliberada da gestação pela própria gestante ou por terceiro, mediante intervenção externa e intencional².

1 Advogada. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Franca (FDF). Pós-graduanda em Direito pela Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul (FMP), sob direção do Prof. Dr. Gilberto Thums.

2 OTONI, Letícia Silva. *Aborto: o genitor como sujeito de direitos ante a criança em gestação*. Franca: FDF, 2020. p. 32.

O aborto de gênero é a interrupção “deliberada” da gestação, que configura um crime contra a espécie humana e fere a perpetuação da espécie ao longo do tempo.

Práticas como a sexagem fetal tem recebido destinação diversa, já que inicialmente foi criada com vistas ao desenvolvimento da sociedade, de modo a beneficiar aos cidadãos, proporcionando-lhe melhoria das condições de vida, podendo-se minimizar efeitos de patologias que atingiam fetos de um determinado sexo.

No entanto, de forma específica na China, foi estabelecido a utilização do mencionado exame e da ultrassonografia, para que ao se detectar o sexo como sendo o feminino, se eliminasse através do aborto a vida, ferindo princípios religiosos, de Bioética, além de ir contra o progresso científico.

O objetivo da pesquisa é no sentido de publicizar tais práticas, ampliando as discussões que envolvem a afronta aos Direitos Humanos, assim como aos princípios religiosos, éticos e ao progresso científico, questionando tal prática como verdadeiro crime contra a humanidade, que necessita urgentemente ser coibido.

Estudos apontam que “o desequilíbrio demográfico entre homens e mulheres se perpetua no mundo desde os anos de 1970”³ e a principal causa é o aborto seletivo em países asiáticos.

O teólogo São João Paulo II, em sua encíclica *Evangelium Vitae*, assevera: “nos encontramos perante um combate gigantesco e dramático entre o mal e o bem, a morte e a vida, a cultura da morte e a cultura da vida”.

O determinismo da espécie humana, fruto dos avanços biotecnológicos⁴, reativam a necessidade de discutir na comunidade Bioética e religiosa, a crescente prática de abortos de fetos do sexo feminino em países asiáticos, num descaso pela vida.

3 SILVA, Alyson Bruno Ferreira da. *Abortos seletivos impediram o nascimento de 23,1 milhões de mulheres desde os anos 70*. RFI (Rádio França Internacional), 2019.

4 CARMO, Valter Moura do; ALMEIDA, Patrícia Silva de. Biopoder, biopolítica e bioética: reflexões sobre o aborto seletivo como movimento de eugenia pós-moderna. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, vl. 14, n. 3, p. 42-59, 2019.

O estudo realizado na Universidade Nacional de Singapura, publicado em março/19, na revista inglesa “Proceedings of the National Academy of Sciences” (PNAS) indica a preferência das famílias por filhos homens, levando com que 23,1 milhões de mulheres deixassem de nascer nos últimos 50 anos⁵.

Assim, ainda que o progresso científico revele o “brilhanismo” humano, necessário se faz observar e assegurar o direito à vida, pois, está caracterizado como um crime contra a humanidade, trazendo prejuízos sociais irreparáveis, ferindo princípios religiosos e de Bioética.

Nesse sentido leciona Albert Einstein:

A nossa época é orgulhosa pelo progresso que realizou. Mas devemos ser cuidadosos e não pensar que o nosso intelecto é um Deus. Na verdade, tem muita capacidade, mas não tem personalidade. É o homem que deve ter o cuidado de controlar o seu intelecto. Infelizmente já temos uma experiência dolorosa ao ver que o pensamento racional não é suficiente para resolver os problemas de nossa vida social; a pesquisa e o trabalho científico trazem consequências trágicas para a humanidade; introduzindo uma grave insatisfação pela vida e fazendo a humanidade escrava do mundo tecnológico com a finalidade de criar os meios para a sua mesma destruição. Na verdade, uma tragédia terrível⁶.

Pensando na magnitude do tema, a presente pesquisa analisa a possibilidade de a religião⁷ ser a guardiã da vida, constituindo uma nova ação, de forma a limitar a conduta do homem sobre a sua própria

5 SILVA, Alyson Bruno Ferreira da. *Abortos seletivos impediram o nascimento de 23,1 milhões de mulheres desde os anos 70*. RFI (Rádio França Internacional), 2019.

6 EISTEIN, Albert apud AFFONSO, Fernanda Mano. *Direitos do nascituro e do embrião*. 2014.

7 DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 32.

espécie, trazendo um refletir sobre o progresso científico, por estar sendo utilizado para prática de crime contra humanidade, ferindo os Direitos Humanos.

A prática do aborto de gênero se consagra como crime perpetrado contra a humanidade, pois, fere Direitos Humanos, além de demonstrar o mal uso do progresso científico, ferindo princípios religiosos e Bioéticos, que necessitam ser divulgados para que providências sejam tomadas, para que tal prática seja coibida, tendo-se compaixão pelas mães que sofrem das dores do parto e pelos frutos dessas dores, que se achavam ansiosos por nascer⁸.

Assim, de fato, a religião, com o seu olhar voltado a proteção das coisas sagradas, assim como a Bioética, que nada mais é do que a ética praticada às questões da vida, portanto, se apresentando como sendo uma decorrência dos princípios religiosos, em muito pode contribuir para a constituição de uma ação que imponha freios, limites e contrapesos a atuação do homem frente aos avanços tecnológicos e ao mal uso do progresso científico.

Outrossim, considerando que o controle de natalidade, materializado pelo aborto seletivo tem sido a causa maior do desequilíbrio populacional entre homens e mulheres, portanto, à perpetuação futura da espécie humana, se apresentando como um crime contra a humanidade, necessitando serem tais práticas, revistas.

8 RAZZO, Francisco. *Contra o aborto*. Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 13.

REFERÊNCIAS

Aborto de meninas se espalha como “epidemia” no leste europeu, diz ONU. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/11/aborto-de-meninas-se-espalha-como-epidemia-no-leste-europeu-diz-onu.html>. Acesso em: 2 nov. 2021.

Aborto seletivos impediram o nascimento de 23,1 milhões de mulheres desde os anos 70. Disponível em: <https://g1.globo.com/google/amp/ciencia-e-saude/noticia/2019/04/25/abortos-seletivos-impediram-o-nascimento-de-231-milhoes-de-mulheres-desde-os-anos-70.ghtml>. Acesso em: 2 nov. 2021.

CARMO, Valter Moura do; ALMEIDA, Patrícia Silva de. Biopoder, biopolítica e bioética: reflexões sobre o aborto seletivo como movimento de eugenia pós-moderna. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 14, n.3, p. 42-59, 2019.

China quer reduzir os abortos sem razões médicas. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2021/09/27/china-quer-reduzir-os-abortos-sem-razoes-medicas.htm>. Acesso em: 2 nov. 2021

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EISTEIN, Albert apud AFFONSO, Fernanda Mano. *Direitos do nascituro e do embrião*. 2014. Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/8272/Direitos-do-nascituro-e-do-embriao>. Acesso em: 12 jul. 2022.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 4. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2013.

OTONI, Leticia Silva. *Aborto: o genitor como sujeito de direitos ante a criança em gestação*. Franca: FDF, 2020.

RAZZO, Francisco. *Contra o aborto*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE (NÃO) DECIDIR: ENTRE A LEI E A FÉ

*Luiza Domingos Andrade*¹

*Shevah Ahavat Esberard*²

Em 2020, o Tribunal de Justiça de São Paulo decidiu, na Apelação Cível de número 1071628-96.2018.8.26.0100, que a organização não governamental Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) deveria tirar o termo “católicas” de seu nome e estatuto. A ação, ajuizada pela Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura, teve o deferimento do pedido fundamentado na suposta “incompatibilidade entre os valores adotados pela Igreja Católica” e as finalidades da associação³. Também foi citada a ofensa à moral e aos bons costumes, juntamente com o descompasso entre a condenação da prática do aborto pela Igreja e as reivindicações da ONG⁴, mesmo que essas estejam associadas à identidade católica e à interpretação teológica adotadas por suas integrantes. Houve, por fim, a determinação de multa diária de mil reais caso o nome não fosse alterado em até 15 dias⁵.

Este trabalho pretende analisar os fundamentos proferidos no voto do relator Desembargador José Carlos Ferreira Alves. Entre os pontos discutidos, em contrapartida ao entendimento do julgador, estão: a frustração do direito de manifestação política e religiosa da CDD por um entrave de nomenclatura, considerando a CDD um movimento coletivista de pauta progressista; o questionamento

1 Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Galuppo. Bolsista pelo CNPq.

2 Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Galuppo. Bolsista pelo CNPq.

3 PINHONI, M.; FIGUEIREDO, P.; STOCHERO, T. *Justiça de SP proíbe ONG ‘Católicas pelo Direito de Decidir’, que defende aborto legal, de usar ‘católicas’ no nome.*

4 BERGAMO, Mônica. STJ e STF devem definir se Católicas pelo Direito de Decidir pode usar “católicas” no nome.

5 PINHONI, M.; FIGUEIREDO, P.; STOCHERO, T. *Justiça de SP proíbe ONG ‘Católicas pelo Direito de Decidir’, que defende aborto legal, de usar ‘católicas’ no nome.*

da identidade e da fé das integrantes da ONG a partir da suposta incompatibilidade entre os dogmas da Igreja e suas pautas civis; a parcialidade de que usufrui o desembargador relator na construção de seu voto, que ultrapassou os limites materiais do direito civil em prol de sua religiosidade; além da diferenciação entre a instituição da Igreja Católica e a autodeterminação religiosa das pessoas associadas ao catolicismo.

Assim, a metodologia deste estudo se dá pela análise do caso citado pelo acórdão, bem como revisão bibliográfica. O viés de perspectivas feministas e teológicas, além de manuais de direito constitucional e privado, são utilizados a fim de explorar a gradação de posicionamentos acerca da questão do aborto, tensionados pela religião e pelo Direito, presentes no caso das Católicas pelo Direito de Decidir.

A CDD é um movimento internacional que se articula no Brasil como ONG, sob o slogan: “Até Maria foi consultada para ser mãe de Deus”. Entre os eixos de atuação da instituição, está a defesa do aborto legalizado e seguro, o acesso à educação sexual e métodos contraceptivos, bem como a preservação do Estado laico, fundamentados pela vertente feminista da esfera ética-teológica, conforme indicado pelas próprias integrantes na descrição de seus princípios⁶ A fé católica, considerando sua larga difusão ao redor do globo, possui dissidências ideológicas internas assim como qualquer outra religião. Ora, a internalização de preceitos dos textos sagrados constitui ato individual, interpretativo e, por diversas vezes, contextual. Portanto, compreende-se plausível que a identidade e a fé católicas sejam associadas à atuação em favor dos direitos reprodutivos. Mais que isso, entende-se que as pautas defendidas pela CDD são cunhadas em direitos humanos perfeitamente compatíveis com o ordenamento brasileiro, e que encontram previsão expressa no rol de direitos fundamentais da Constituição da República, assim como o próprio aborto: por mais que não seja amplamente descriminalizado, existem

6 CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *Sobre nós*.

as previsões legais e jurisprudenciais de hipóteses em que o aborto é permitido no Brasil.

A pauta progressista da CDD encontra dura repressão por parte de outros entes da comunidade católica, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), na qual predomina a noção de que a vida se inicia na concepção, sendo o aborto punível com a excomunhão da cristandade, e por membros da sociedade civil, mesmo no Congresso Nacional. Como demonstra Naara Luna, a heterogeneidade dos grupos religiosos é perceptível nas análises dos discursos parlamentares feitos entre 2006 e 2010 no Congresso Nacional. Dessa pesquisa, tem-se que, dos 140 discursos anti-aborto realizados neste espaço temporal, 55 deles foram proferidos por parlamentares católicos, e outros 55 por evangélicos. Outro dado relevante é que 8 comunicações pró-escolha foram efetuadas por parlamentares cuja religião é o catolicismo⁷. Desse modo, mesmo que a maioria das falas contrárias ao aborto tenha sido feita por deputados cristãos, há, também, grupos religiosos que defendem perspectivas de legalização do aborto. A partir dessas compreensões, o embate dual entre as perspectivas religiosas e ateístas ganha nuances também entre a população, conforme indicam dados do Datafolha de 2018: cerca de 15% dos brasileiros identificados como católicos são favoráveis à descriminalização do aborto de forma ampla⁸. Junto a esse posicionamento reduzido, porém existente e relevante, resistem as vertentes que desafiam noções patriarcais na religião, a exemplo da freira Ivone Gebara e suas reflexões acerca do papel do feminino no catolicismo⁹.

Tendo em vista tal cenário de pluralidade interna à comunidade católica em relação a direitos reprodutivos, sabe-se que a decisão do TJSP evoca relevantes pontos acerca da liberdade de expressão e de

7 LUNA, Naara. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. *RBCS*, Brasília, 14, p. 83-109, 2014. p. 2-17.

8 BASTOS, Mariana. *Mulheres cristãs baseiam em sua fé defesa dos direitos reprodutivos e do aborto legal*.

9 GÓMEZ, Josefa Buendía; OROZCO, Yury Puello. A teologia feminista de Ivone Gebara e Católicas Pelo Direito de Decidir. *Mandrágora*, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 101-110, 2014.

crença, bem como da laicidade estatal. Essa temática, porém, não se esgota nos debates teológicos e bioéticos, impactando de forma direta na vida de meninas e mulheres. Recentemente, uma menina de 11 anos teve seu direito ao aborto legal e seguro cerceado por uma juíza de direito¹⁰. Em casos de estupro de vulnerável, a autorização judicial não é necessária até as primeiras 20 semanas¹¹. A criança, porém, contava com 22 semanas quando buscou o procedimento, portanto necessitava da autorização judicial. A juíza de direito, mesmo dispondo de todas as provas cabais acerca do risco no prosseguimento da gravidez, buscou artifícios para que o procedimento não fosse feito, mantendo a menina apartada de sua família, bem como fazendo presunções e afirmações de cunho ideológico cristão no sentido de convencê-la a não realizar o aborto que lhe é resguardado por lei. Quando o caso ganhou notoriedade, a criança contava com 29 semanas, e cada hora era crucial para sua vida, tendo em vista o risco que a gravidez representava.

O *modus operandi* da juíza em questão se deu de modo similar à decisão aqui analisada, uma vez que ambos episódios demonstram como a religião permeia o Direito no tema dos direitos reprodutivos. Trata-se, portanto, da persistente interpretação e aplicação patriarcal da teologia cristã, que busca cercear as teologias plurais e feministas, ainda mais quando essas são pró-escolha, como pode ser visto no caso da CDD.

10 SOARES, Solon. O que pode acontecer com juíza que induziu menina de 11 anos estuprada a evitar aborto. *BBC Brasil*.

11 BRASIL. Ministério da Saúde. *Aspectos jurídicos do atendimento às vítimas de violência sexual: perguntas e respostas para profissionais de saúde*. 2. ed. – Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2011. p. 14.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Mariana. *Mulheres cristãs baseiam em sua fé defesa dos direitos reprodutivos e do aborto legal*. Disponível em: <https://www.generationnumero.media/mulheres-cristas-baseiam-em-sua-fe-defesa-dos-direitos-reprodutivos-e-do-aborto-legal/>. Acesso em: 25 out. 2021.

BERGAMO, Mônica. *STJ e STF devem definir se Católicas pelo Direito de Decidir pode usar “católicas” no nome*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2021/05/stf-e-stj-devem-definir-se-catolicas-pelo-direito-de-decidir-pode-usar-catolicas-no-nome.shtml>. Acesso em: 25 out. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Aspectos jurídicos do atendimento às vítimas de violência sexual: perguntas e respostas para profissionais de saúde*. 2. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2011.

BRASIL. Tribunal de Justiça de São Paulo. *Apelação Cível 1071628-96.2018.8.26.0100*. Relator: José Carlos Ferreira Alves. Acórdão. 20 out 2020. Disponível em:

https://www.migalhas.com.br/arquivos/2020/10/8C12247F7A-F38F_decisaotjspaborto.pdf. Acesso em: 25 out. 2021.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *Sobre nós*. Disponível em: <https://catolicas.org.br/conselho-consultivo/>. Acesso em: 25 out. 2021.

FERNANDES, Maíra. No Estado Laico, juiz não pode atuar como intérprete da fé. *Conjur*. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-nov-04/escritos-mulher-estado-laico-juiz-nao-atuar-interprete-fe>. Acesso em: 25 out. 2021.

GÓMEZ, Josefa Buendía; OROZCO, Yury Puello. A teologia feminista de Ivone Gebara e Católicas Pelo Direito de Decidir. *Mandrágora*, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 101-110, 2014.

LUNA, Naara. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. *RBCS*, Brasília, 14, p. 83-109, 2014.

MACHADO, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, e17504, 2017.

PINHONI, M; FIGUEIREDO, P; STOCHERO, T. Justiça de SP proíbe ONG ‘Católicas pelo Direito de Decidir’, que defende aborto legal, de usar ‘católicas’ no nome. *G1*. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/27/tribunal-de-justica-de-sp-proibe-ong-catolicas-pelo-direito-de-decidir-que-defende-aborto-legal-de-usar-catolicas-no-nome.ghml>. Acesso em: 25 out. 2021.

SILVA, Naiara Alves da. A (difícil) relação do movimento Católicas pelo Direito de Decidir e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil: reflexões em torno do caso da Campanha da Fraternidade de 2008. *Amerika*, 16, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/amerika/8083>. Acesso em: 25 out. 2021.

SOARES, Solon. O que pode acontecer com juíza que induziu menina de 11 anos estuprada a evitar aborto. *BBC Brasil*. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-61910273>. Acesso em: 11 jul. 2022.

PARTE IV

Filosofia da Religião na Contemporaneidade

OS RESPONSÁVEIS DE DEUS

Klinger Scoralick¹

O “pensamento ético” de Levinas expõe a ideia de que algo (infinito) se infiltra subversivamente na ordem das palavras e das coisas, para além do bem e do mal – “in” do infinito –, aquilo que diz respeito à concretude da relação com outrem, à responsabilidade. Em *Quatre lectures talmudiques*, Levinas diz sobre essa “infiltração”, que seria um pacto com o bem que antecede a própria distinção e a alternativa do bem e do mal, do qual decorre a sutileza e a complexidade dessa difícil responsabilidade e de seu segredo, recusando-se à universalidade – e que faz alusão à justiça quando pensada “a três”. Trata-se de uma responsabilidade marcada por uma involuntariedade radical, que se traduz como *um-para-e-pelo-outro-sem-ter-escolhido-ser-para-e-pelo-outro*; “agir antes de compreender”, “*sim* mais antigo que a espontaneidade ingênua”, “antes do eu-que-se-decide”; significa não “fechar os olhos para o segredo do eu”.² Dito de outro modo, essa é a expressão da noção de subjetividade em Levinas – questão central de sua obra – que possui desdobramentos não apenas éticos, mas também políticos. Para Levinas o infinito se infiltra traumáticamente no núcleo do Eu e desarma sua arbitrariedade ensimesmada, exigindo justiça. Uma subversão se faz aí notar, como uma espécie de desconstrução, isto é, subjetividade destituída de si, retirada de seu lugar, de-situada, retirada de seu sítio, de-sitiada. Trata-se da presença de um gesto de insubmissão, de des-sitamento, de mobilidade, de insurgência, sob o deslocamento, entre outras coisas, da ideia de liberdade, mas sobretudo, da coincidência entre ser e pensar ou do primado da ontologia. O comentário talmúdico sobre o “pacto com o bem” faz menção ao assim chamado “outramente que ser”, ao que se descola das conexões com o ser (essência), da trama

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio sob orientação de Paulo Cesar Duque Estrada.

² LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1976. p. 92; 106; 107; 107.

do idêntico e, por conseguinte, sinaliza para um registro *estranho* no campo da moral e da política, pois toca a incondicionalidade do *agir*. Em última instância, trata-se de um pacto com o que não se vê, prevê ou se antecipa: por-vir; pacto com uma espectralidade que, antes de mais nada, remete ao judaísmo, ao messianismo em um sentido muito específico, sob a marca do “ateísmo”. (Há uma outra temporalidade em jogo, em que o tempo e o outro se pensam juntos, em que tempo é outro, outrem, tempo e outro.) A esse propósito, é preciso lembrar que Levinas em *Totalité et infini* cita Rimbauld afirmando que *a verdadeira vida está ausente – mas, completa ele, nós estamos no mundo*.³ A escrita de Levinas posiciona-se contrária a toda ideia de presença e de realização. A verdadeira vida está ausente – assim como o próprio Deus (a que se deve a “honra original”) –, mas nós estamos no mundo, “responsáveis de Deus”. Os “responsáveis de Deus”, como diz Gide⁴, ou os únicos, os sobreviventes, como diria Levinas, indicam uma estranha responsabilidade, sem fundamento, sem origem, anárquica; desprovida de um lugar; “sem socorros”; e porvir (amanhã-agora). Trata-se de uma sabedoria da diáspora, do êxodo, do estrangeirismo, do deserto. Nesses termos, a obra de Levinas sugere um abalo (sempre mais antigo – imemorial – que o próprio gesto de firmar toda e qualquer base, estrutura ou alicerce) que desfaz-queimando o “lugar” (o “onde” e o “aonde”), a casa, o familiar, o sagrado e toda possibilidade do retorno que nisso se inscreve – trama da insubmissão-resistência-desobediência à ontologia, da qual se ocupa todo o percurso *narrativo* do “outramente que ser” em Levinas, cuja inspiração está em Abraão, em sua trama de fecundidade (política). Abraão é, ele mesmo, e toda sua “espiritualidade” do “sem retorno”, a expressão da in-condição desse pensamento “nômade”, que se impõe como transcendência ou mobilização, sob abalo, profanação, insubmissão, resistência, desobediência, vandalismo, “consciência judaica” que nega o sagrado pois o mistério das coisas é a fonte de toda crueldade aos homens, como

3 LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*: essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p 3.

4 GIDE, André. *Journal II* : 1926-1950. Paris: Gallimard. 1997.

comenta Levinas em *Difficile liberté*.⁵ É possível afirmar que a obra de Levinas é uma exigência de profanação. É preciso a profanação, destruir os bosques sagrados (imersos em seu paganismo), vandalizar aquilo que em *nome de um mistério*, de uma comunhão mística torna-se abertura de precedente para o assassinato e toda sorte de violência – e o enraizamento dessa possibilidade para Levinas habita a ordem do ser, “o encadeamento mais radical, o mais irremissível, o fato de que o eu é si-mesmo”, como se lê em *De l'évasion*.⁶ A insubmissão é uma quebra da ordem do idêntico, âmbito do sagrado, das salvaçãoes religiosas, dos deuses domésticos, da primazia do lugar, da terra – e que pode se desdobrar, em termos políticos, em uma trama em que a palavra perde a palavra, onde a mobilidade se torna proibida e o gesto de oferecer alimento para quem tem fome passa a não mais ocupar o gesto último de toda espiritualidade.

5 LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963. p. 325.

6 LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. p. 98.

REFERÊNCIAS

GIDE, André. *Journal II : 1926-1950*. Paris: Gallimard. 1997.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Nós, 2016.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2016.

LEVINAS, Emmanuel. *L'Au-delà du verset. Lectures e Discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de captivité et autres inédits, Oeuvres 1*, Paris: Grasset; IMEC, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Montepellier: Fata Morgana, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*. Paris: Rivages, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*: essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

THOREAU, Henry David. *Desobediência civil*. São Paulo: Edipro, 2016.

**NA PALAVRA DA VERDADE,
NO PODER DE DEUS, PELAS ARMAS DA JUSTIÇA:
O PENSAMENTO CATÓLICO DE ALCEU AMOROSO
LIMA SOBRE OS DIREITOS HUMANOS**

*Alessandra Gonçalves da Fonseca*¹

Alguns autores reconhecem, no cristianismo, ou mesmo no judaico-cristianismo, a origem dos direitos humanos. Não quer dizer, no entanto, que esse lugar comum, de certa forma onipresente na literatura cristã, não tenha recebido críticas contundentes até mesmo por parte de pensadores católicos. Michel Villey, jurista católico francês, figura, aqui, como um bom exemplo a ser citado. Em sua clássica obra *O direito e os direitos humanos*, acentua, com clareza, que não lhe parece que tenha sido o catolicismo o berço dos direitos do homem. Rememora, ainda, que o papado, até, pelo menos, o pontificado de João XXIII, sempre se manteve constante em sua visão mais hostil em relação aos direitos humanos². Todavia, essa postura por parte da Igreja Católica de alguma desconfiança, no tocante ao termo “direitos do homem”, pode ser justificada ao se ter em vista o contexto e o modo como se deu a sua formulação filosófica, “como uma herança da Revolução Francesa e em contradição com a filosofia cristã da existência e os ensinamentos da Igreja e da História”³.

Os ares de mudança dessa perspectiva seriam sentidos, com maior acento, na obra do filósofo católico francês Jacques Maritain, um dos primeiros pensadores católicos da primeira metade do século XX a promover a aproximação e a salientar a compatibilidade entre os

1 Graduada em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-graduanda em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

2 VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 136.

3 MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p. 9.

direitos humanos com os princípios presentes na Revelação bíblica-evangélica, bem como com os aspectos inerentes à razão humana. Sobre esse fato, Alceu Amoroso Lima, o Tristão de Athayde, em prefácio à terceira edição do livro *Os direitos do homem e a lei natural*, de Maritain, bem narra:

Jacques Maritain foi o primeiro pensador católico de nosso tempo que teve a coragem de fazer de novo a apologia dos direitos do homem e de mostrar, não só sua plena compatibilidade com os princípios mais autênticos da revelação evangélica, mas ainda com os dados mais imediatos da própria inteligência humana.⁴

Maritain, em sua produção intelectual, como se nota, enfatiza a defesa dos direitos humanos e da dignidade absoluta da pessoa ao salientar a relação direta do homem com o Absoluto, ou seja, o seu aspecto transcendente, tendo em vista o seu pertencimento à ordem das coisas naturalmente sagradas⁵, como demonstra o Livro de Gênesis⁶. Vale pontuar que essa síntese de seu pensamento, aliada à preocupação agora crescente da Igreja Católica com a defesa e a promoção dos direitos humanos⁷, estender-se-á para além do continente europeu, atingindo, também, as terras brasileiras.

4 MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p. 9.

5 MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p. 16-17.

6 Livro de Gênesis, cap. 1, v. 26. BÍBLIA SAGRADA. Trad. Padre Manuel de Matos Soares. Campinas: Ecclesiae, 2021.

7 Em prefácio à obra *Direitos do homem de João XXIII a João Paulo II*, de Giorgio Filibeck, jurista e oficial da Santa Sé no Pontifício Conselho Justiça e Paz, o então cardeal francês e presidente emérito do Pontifício Conselho Justiça e Paz, Roger Marie Élie Etchegaray, pontuou que “sobretudo depois de João XXIII o campo dos direitos humanos ocupa um lugar preferencial no ensinamento social da Igreja ao ponto de o pensamento e ação de João Paulo II parecerem identificar-se, quase reduzir-se, à defesa e à promoção dos direitos do homem”. FILIBECK, Giorgio. *Direitos do homem de João XXIII a João Paulo II*. Cascais: Principia, 2000. p. 11.

Encontrou, em nosso solo, ressaltar-se, terreno fértil para a semeadura de suas ideias, tendo a sua filosofia sobre os direitos humanos, inclusive, influenciado as Constituições brasileiras de 1946 e 1988, assim como inspirado um bom número de intelectuais católicos brasileiros.

Dentre esses intelectuais, os olhares do presente trabalho se voltam para a figura de Alceu Amoroso Lima (1893-1983), ou, simplesmente, Tristão de Athayde, provavelmente o mais célebre dos seus discípulos brasileiros. Como um dos intelectuais mais ativos de seu tempo, influente e respeitado líder católico, renomado crítico literário, além de detentor de uma obra vasta e prolífica, com mais de sessenta livros publicados, Amoroso Lima não esquivou de realçar a importância do papel dos direitos humanos, conciliando-a à sua visão católica, a exemplo de seu mestre e mentor.

Muito já se produziu sobre a história e o conceito de direitos humanos. Acentuadas são também as pesquisas sobre o olhar católico de Jacques Maritain acerca dos direitos do homem e da dignidade da pessoa humana, ressaltando, inclusive, sua contribuição direta na elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. No entanto, um ponto a se indagar, para além das fronteiras europeias, e do debate lá frutificado, diz respeito à influência dos direitos humanos no pensamento católico brasileiro no século XX.

Com esse propósito, sem desconsiderar a produção intelectual de outros importantes pensadores católicos brasileiros na defesa dos direitos humanos, a presente pesquisa elege, como *corpus* central de análise, a obra de Alceu Amoroso Lima, haja vista a sua rica produção bibliográfica a respeito do assunto e a influência direta que nela se percebe das ideias de Maritain. Opta-se, no entanto, como recorte, a investigar a obra de Amoroso Lima enquanto intelectual que se posiciona publicamente, perquirindo, sobretudo, a sua concepção de direitos humanos, bem sintetizada em seu livro *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos* (1974) – o qual guarda visível semelhança à obra predecessora de Maritain, *Os direitos do homem e a lei natural* –, e acompanhando a sua intensa atuação e forte crítica ao período da

ditadura civil-militar (1964-1985), quando se deu, se assim pode-se dizer, a “morte” dos direitos humanos.

Como se observa, pretende-se demonstrar, ao longo do estudo, o estreitamento da visão católica de Amoroso Lima com a noção moderna de direitos humanos, visão essa que, fundamentada em sua fé cristã, acompanha-o como guia por toda vida e se expressa diretamente, como se almeja confirmar, em sua ação combativa às violações dos direitos humanos, principalmente aquelas perpetradas pelo regime militar, período em que veremos acentuar a sua aproximação com a temática e com as questões sociais. Ao revisitar sua obra, especialmente seus livros e suas colunas jornalísticas de cunho mais social, objetiva-se, assim, resgatar passagens sólidas que evidenciem o seu engajamento em prol dos direitos humanos, da liberdade e da democracia, confirmando, dessa forma, o epíteto que lhe atribuiu Nilo Pereira, ao alçá-lo à condição de “Advogado dos Direitos Humanos”⁸.

Essa postura, digamos, mais progressista e plural, que salienta, com maior ênfase, a preocupação com a temática dos direitos humanos, em verdade, tornou-se mais realçada a partir dos anos de 1940 e 1950, atingindo seu ápice nos anos conturbados da década de 1960, marcada pelo Golpe de 1964. Apesar de sempre salientar que nada havia mudado desde o episódio de sua reconversão à Igreja Católica, em 15 de agosto de 1928⁹, quando contava com aproximadamente 35 anos, são evidentes as inflexões que Alceu experimenta em seus posicionamentos e em suas visões, uma verdadeira metamorfose que o leva de líder do laicato nacional – combativo junto às trincheiras da Igreja Triunfante em oposição a todas as ideologias contrárias

8 Em conferência pronunciada no Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, no Rio de Janeiro, em sessão de 12 de dezembro de 1983, o jornalista e professor Nilo Pereira homenageou, postumamente, Alceu Amoroso Lima, falecido em 14 de agosto de 1983, atribuindo, como título de seu discurso laudatório, o título “Alceu Amoroso Lima: Advogado dos Direitos Humanos”. Cf. PEREIRA, Nilo. *Alceu Amoroso Lima: Advogado dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Ordem dos Advogados do Brasil, 1984.

9 RODRIGUES, Leandro Garcia. Alceu Amoroso Lima: cultura, religião e vida literária. 2009. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. p. 66.

à ortodoxia católica – a um renovado católico de posturas mais progressistas, envolto às teses mais liberais na Igreja e na política¹⁰. Acerca dessa paulatina redefinição de comportamento, Marcelo Timotheo da Costa esclarece:

De forma tensa e não-linear, Alceu foi redefinindo sua visão da fé católica e seu entendimento sobre as implicações da mesma para os crentes. Processo interior – que repercutiu notavelmente na sua atuação pública – em muito informado pela reflexão católica produzida na França, principalmente por Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Pierre Teilhard de Chardin e Yves-Marie Congar.¹¹

A transmutação interior que, aos poucos, vai acontecendo não o deixa perder, no entanto, a preocupação que sempre o acompanhou em relação aos dois pilares ideológicos presentes na obra maritainiana, quais sejam, liberdade e justiça social. É de se sentir, assim, que sua atuação como intelectual católico, longe de se prender a aspectos místicos e eminentemente eclesiológicos, reverbera intensamente para o campo social, político e jurídico, e, por isso, não à toa o escritor Mário de Andrade o elevou ao posto de líder do catolicismo social.

Sua voz como líder é muito marcante e não se silencia, como pretendemos demonstrar, diante de episódios históricos significativos, tanto no plano interno, como no externo, que ameaçaram e aviltaram a dignidade humana, as bases de uma sociedade democrática e os direitos humanos. Para ilustrar, em seus *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos* (1974) – obra já citada –, Alceu alerta para a desumanização das guerras e das revoluções, chama atenção para a degradação do direito em face à ideia de força e denuncia arbitrariedades ocorridas a exemplo da participação dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã,

10 COSTA, Marcelo Timotheo da. Um cristão em tempos de cólera: a crônica política de Alceu Amoroso Lima. *Intellèctus*, ano XVII, n. 2, p. 52, 2008.

11 COSTA, Marcelo Timotheo da. Um cristão em tempos de cólera: a crônica política de Alceu Amoroso Lima. *Intellèctus*, ano XVII, n. 2, p. 51, 2008.

que, segundo ele, tratou-se de um “genocídio” provocado pela alta tecnologia.¹²

No âmbito nacional, as obras que compõem a simbólica coleção, por ele denominada de “Crônica do Tempo Presente”, provavelmente condensam as suas mais severas críticas à ditadura civil-militar (1964-1985), predominando, como Alceu próprio ressalta, sua veemente contestação ao movimento de 1964¹³, e, por conseguinte, às violações aos direitos humanos, às torturas, às perseguições e às prisões de civis, de políticos e de religiosos. Englobam a coleção cinco obras: *Revolução, reação ou reforma?* – editada em 1964, reunindo colunas de jornais publicadas entre 1958-1964; *Pelo humanismo ameaçado* – editada em 1965, abrangendo artigos de 1962-1964; *A experiência reacionária* – editada em 1968, com textos de 1964-1966; *Em busca da Liberdade* – editada em 1974, com matérias de 1967-1973 e *Revolução suicida* – editada em 1977, com publicações de 1973-1977¹⁴.

Como se pode vislumbrar, Alceu, em sua vasta obra, foi prolífico ao tratar dos direitos humanos, denunciando, continuamente, suas violações, seja internacionalmente ou nacionalmente. E, tanto nos episódios obscuros internacionais, como quando o Brasil viveu sua longa noite de espera, num contexto repressivo, autoritário e traumático, nosso intelectual, “atuando na praça pública em nome de sua fé, lembrou aos brasileiros o significado original da palavra *católico*: universal”¹⁵.

12 LIMA, Alceu Amoroso. *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

13 LIMA, Alceu Amoroso. *Revolução suicida: Testemunho do Tempo Presente*. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1977.

14 COSTA, Marcelo Timotheo da. Um cristão em tempos de cólera: a crônica política de Alceu Amoroso Lima. *Intellèctus*, ano XVII, n. 2, p. 51, 2008.

15 COSTA, Marcelo Timotheo da. Um cristão em tempos de cólera: a crônica política de Alceu Amoroso Lima. *Intellèctus*, ano XVII, n. 2, p. 65, 2008.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Padre Manuel de Matos Soares. Campinas: Ecclesiae, 2021.

COSTA, Marcelo Timotheo da. Um cristão em tempos de cólera: a crônica política de Alceu Amoroso Lima. *Intellèctus*, ano XVII, n. 2, p. 48-67, 2008.

FILIBECK, Giorgio. *Direitos do homem de João XXIII a João Paulo II*. Cascais: Principia, 2000.

LIMA, Alceu Amoroso. *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

LIMA, Alceu Amoroso. *Revolução suicida: Testemunho do Tempo Presente*. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1977.

MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

PEREIRA, Nilo. *Alceu Amoroso Lima: Advogado dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Ordem dos Advogados do Brasil, 1984.

RODRIGUES, Leandro Garcia. *Alceu Amoroso Lima: cultura, religião e vida literária*. 2009. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

O CONCEITO DE CONFLITO ÉTICO EM HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

Gabriel Afonso Campos ¹

Segundo Vaz, o grande problema ético enfrentado pelo Ocidente moderno consiste no fato de que essa civilização expandiu universalmente suas bases racionais a todas as esferas da vida – basta pensar na política e na ciência, por exemplo –, sem, contudo, expandir seu *ethos* também de maneira universal. A causa seria a ausência de um horizonte normativo – substituído agora por um uso absoluto da liberdade conjugado com um ceticismo quanto às razões e fins dessa liberdade – ao qual a *praxis* poderia se referir. Qual o sentido da vida, quais os valores e fins nessa/dessa civilização que se universaliza e que se caracteriza cada vez mais pelo uso da tecnologia? São essas as interrogações postas por Vaz em sua ética².

A expansão do interesse por temas relacionados à Ética é, segundo Vaz, uma reação a essa crise pela qual o Ocidente passa, crise marcada pela crescente produção de bem estar material e de bens simbólicos e pela paradoxal descoloração dos valores espirituais dessa civilização. Entre tais valores, encontram-se “a distinção e oposição entre o bem e mal, a primazia dos bens do espírito, a aceitação do caráter normativo e de uma ordem hierárquica dos bens que conferem à vida o imperativo e a dignidade de um *dever-ser* propriamente humano”. O paradoxo, nesse sentido, consiste num aumento da atividade criadora – cultural – do ser humano acompanhado de uma recusa em se ordenar essa

1 Bacharel em Ciências do Estado e mestre e doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da profa. dra. Karine Salgado. E-mail: gabriel-afonso@ufmg.br

2 HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012, p. 394-395.

atividade conforme bens e fins que permitam a autorrealização do sujeito³.

Vaz, assim, quer fundamentar uma ética geral, isto é, estudar os fundamentos do saber ético, que são precisamente o objeto desse saber. O plano de sua empreitada consistiu em definir a especificidade da ética como saber filosófico, rememorar os modelos de pensamento ético da história do Ocidente e apresentar, dialeticamente, as categorias fundamentais da ética como saber filosófico⁴.

Em que pese tudo isso, anteriormente a essa consideração da ética como um objeto próprio da Filosofia, Vaz realiza uma exposição da fenomenologia do *ethos*, isto é, “aquele primeiro estágio do pensamento filosófico no qual o objeto é descrito segundo os traços da sua manifestação ao pensamento interrogante, que se pergunta sobre a ‘essência’ do que se manifesta (*phainómenon*)”⁵. Na esteira dessa fenomenologia do *ethos*, se encontra a noção de conflito ético, ou seja, de um confronto do indivíduo com as normas morais de seu contexto cujo resultado não é a negação dessas normas ou da possibilidade de

3 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. São Paulo: Loyola, 2015, p. 8.

4 A apresentação das categorias fundamentais da ética encontra-se em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica* 2. São Paulo: Loyola, 2004. Para Vaz, o *ethos* é racional, é direcionado para o bem e é capaz de realizar o ser humano, tanto individualmente quanto coletivamente. A transcendência do espírito humano é elemento fundamental para que se possa analisar plenamente o fenômeno ético. É nesse sentido que “a Ética vaziana reassume basicamente as posições da Ética clássica de imposição platônico-aristotélica, na reformulação proposta por um Agostinho e um Tomás de Aquino à luz da visão cristã de um Deus pessoal, criador e absolutamente transcendente. Entretanto, esta retomada das teses tradicionais é propriamente uma suprassunção dialética do pensamento antigo e medieval no nível da subjetividade, a partir da dinâmica da afirmação primordial “Eu sou”. Trata-se do desdobramento das condições de possibilidade do agir racional e livre na sua teleologia intrínseca como busca da autorrealização do ser humano no bem”. Dessa forma, é a partir da primazia do indivíduo – de onde deriva todo o relativismo e pluralismo éticos modernos – que Vaz pretende reestabelecer a racionalidade da ética. Assim, sua reflexão se situa à altura dos discursos éticos modernos e é capaz de dialogar tanto com o reducionismo positivista quanto com o kantismo (MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004, 65-66).

5 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 28.

normatividade do próprio *ethos*, mas uma ampliação daquela rede de costumes que estará abrigada sob esse mesmo *ethos*.

Ethos – com *eta* inicial – significa “morada do homem”. Dessa primeira significação, deriva uma outra que diz respeito aos costumes humanos e a um estilo de vida e ação:

a metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído⁶.

Uma outra possível acepção do termo – com *épsilon* inicial – diz respeito àquela ação humana que ocorre frequentemente ou quase sempre, isto é, uma ação habitual e constante porque se tornou uma disposição, um costume do sujeito - e não porque é uma necessidade natural. Esse sentido específico de *ethos* é levado a termo pela *hexis*, qual seja, “o hábito como possessão estável, como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem”. É no processo de constituição da *hexis* a partir do *ethos* desenvolve-se a *praxis* do homem⁷.

Socialmente, *ethos* se manifesta como costumes, que são formas de vida dentro de uma tradição ética. O costume, posteriormente, é codificado em leis e instituições. Nada obstante, o *ethos*, é também hábito, uma vez que é interiorizado pelo indivíduo. Sob esse aspecto ele é uma possessão do indivíduo virtuoso e um ato diferente daquele

6 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 13.

7 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 14.

que é feito por instinto na natureza. É como se fosse sua segunda natureza e o valor que confere significado aos outros aspectos da cultura⁸. A passagem de um *ethos* a outro a outro é operada pela *praxis*, e a circularidade entre esses três elementos é o que define a reflexão ética. Assim,

a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso⁹.

O *ethos* recria a constância e a continuidade presente nos fenômenos que se desenrolam na *physis*, mas o faz através de uma necessidade instituída, não de uma necessidade dada pela natureza das coisas. Tal necessidade instituída, por sua vez, é garantida pela tradição, que é a estrutura fundamental da forma histórica do *ethos*, pois garante a transmissão de valores e costumes de uma geração à outra¹⁰. A tradição, assim, constitui essencialmente o *ethos* pois ele é, simultaneamente, costume e hábito do indivíduo, ambos os polos mediados pela *praxis*. Ora,

o *ethos* é constitutivamente *tradicional*, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado – o mais precioso – que as gerações se transmitem (*tradere*, *traditio*) ao longo do tempo e que mostra, por outro

8 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. São Paulo: Loyola, 2015, p. 41.

9 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 15-16.

10 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 17-18.

lado, uma não menos extraordinária capacidade de assimilação de novos valores e de adaptação a novas situações. Tal é a *historicidade* própria do *ethos*, que nele se exprime como necessidade *instituída* e que Aristóteles comparou à necessidade *dada* da Natureza¹¹.

A vida social, por sua vez, é ordenada teleologicamente conforme valores e normas, os quais correspondem ao seu *ethos* e situam a socialidade como fim do indivíduo. Assim, nos subconjuntos que formam o todo social, a *praxis* humana se particulariza e expressa formas particulares do *ethos* – cultural, religioso, econômico *etc.*. “Essas particularizações do *ethos* são outras tantas mediações através das quais a *praxis* do indivíduo se socializa na forma de hábitos (*ethos-hexis*)”. Isso não implica, todavia, que o indivíduo se mova aleatoriamente pelo todo social. Antes,

uma cadeia complexa de mediações ordena os movimentos do indivíduo no todo social e, entre elas, desenrolam-se as mediações que integram o indivíduo ao *ethos*: os hábitos no próprio indivíduo e, na sociedade, os costumes e normas das esferas particulares nas quais se exercerá sua *práxis*, ou seja, trabalho, cultura, política e convivência social¹².

É nesse sistema de particularizações do *ethos* universal da sociedade que se insere o problema do indivíduo. O problema é reposto quando se pensa no movimento dialético que há entre a liberdade empírica do sujeito e a universalidade do *ethos* da sociedade. Esse processo é constituído pela função educadora do *ethos*, isto é, por sua direção imanente que faz o sujeito deslocar-se da liberdade empírica

11 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica* 1. São Paulo: Loyola, 2015, p. 40.

12 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 22-23.

à liberdade ética/racional e que equivale à interiorização da liberdade no próprio *ethos*.

A estrutura do *ethos*, que nos mostra uma articulação dialética ou um movimento circular imanente entre o *ethos* como costume e o *ethos* como hábito, desembocando na *praxis*, revela-nos igualmente que o momento terminal da *praxis* como lugar da liberdade se constitui exatamente com o termo da passagem contínua da *praxis* na forma de livre-arbítrio ou *libertas indifferentiae* – um ser ou não-ser em face da necessidade objetiva do *ethos* – à *praxis* como liberdade propriamente dita ou *libertas independentiae* – um consentir livremente à universalidade normativa do *ethos*. No primeiro momento, a liberdade é exterior ao *ethos*, que está diante dela como uma natureza primeira – *costumes*. No segundo momento, a liberdade é interior ao *ethos*, que constitui como seu corpo orgânico ou sua segunda natureza - hábitos¹³.

Nesse sentido, a relação entre *ethos* e indivíduo é sempre dialética, mesmo se considerada de maneira fenomenológica. Nela, “a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *praxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude”. Assim, a liberdade não é algo externo ao *ethos*, da mesma forma que o indivíduo não o é. A liberdade sinaliza a possibilidade da *praxis*, indicando como a ação empírica pode ser e permitindo que essa ação se transforme em agir virtuoso, que livremente consente com o bem. “Entre a *praxis* como ato do indivíduo empírico e a *praxis* como agir do homem bom, o movimento

13 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 26. Historicamente, é através da educação – *paideia*, na concepção platônica - que essa passagem se efetiva. “A educação para o *ethos* ou a função educadora do *ethos*” não é, portanto, um processo unilateral de imposição de valores, regras e proibições

constitutivo do *ethos* percorre esse domínio de possibilidade onde se traça o caminho da liberdade como oscilação entre o não-ser da recusa e o ser do consentimento ao bem”¹⁴.

Dessa forma, a circularidade do *ethos* pode implicar uma ação má ou um conflito ético, o qual não se confunde com o niilismo. Enquanto este é uma negação da normatividade do *ethos*, o conflito ético é uma interrupção do processo de “interiorização do *ethos* como costume no *ethos* como hábito ou como virtude”. Nesse sentido, aquela indeterminação da ação livre – que é tipicamente humana, e que não se encontra entre os animais – se faz presente no conflito ético, conflito que, além disso, atesta o surgimento de novas situações e valores que o *ethos*, devido a sua natureza histórica, deve enfrentar.

O conflito ético não é uma eventualidade acidental mas uma componente estrutural da historicidade do *ethos*. Ele se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*. Somente uma personalidade ética excepcional é capaz de viver o conflito ético nas suas implicações mais radicais e tornar-se anunciadora de novos paradigmas éticos, como foi o caso na vida e no ensinamento de Buda, Sócrates e de Jesus¹⁵.

Por causa disso, o conflito ético não se confunde com a simples contestação de valores éticos em nome de um permissivismo moral cujo fundamento é um fim subjetivo, a satisfação do interesse do indivíduo empírico. Ele é, antes disso, um componente estrutural do dinamismo dialético do *ethos* e é a partir dele que novos ideais éticos podem ser consolidados, não através da mera negação de

14 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 29.

15 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 30-31.

normatividade ética. O conflito ético não é, assim, uma revolta contra a lei. Dentro da unidade de um *ethos* há espaço para o confronto de valores e costumes consolidados por novos valores e costumes¹⁶.

O conflito ético é essencialmente uma transgressão, que não deve ser entendida como uma libertação dos limites que o *ethos* impõe ao indivíduo, como se um fosse exterior a outro. A transgressão não é uma negação da falta ou uma afirmação inicial do livre-arbítrio do sujeito. Ela é uma tomada de consciência dos limites da liberdade situada e a decisão por repensá-los. Não se trata de aboli-los, mas traçar um novo espaço para a liberdade. A transgressão expressa, portanto, a força dinâmica e criadora do *ethos*, sendo o “transbordamento de uma plenitude de liberdade que os limites do *ethos* socialmente estabelecido não podem conter. Ela dá, assim, testemunho desse *ethos* do qual prorrompe e, ao mesmo tempo, anuncia o advento de um novo mundo de valores”¹⁷.

16 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 31-32. Dois grandes conflitos éticos, na história do Ocidente, são o que se dá na democracia ateniense do século V a.C. e o desenvolvimento da ética evangélica do amor. Em ambos, percebemos que essa agitação não pode ser explicada exclusivamente por vieses econômicos ou sociológicos: “na verdade, o portador de novos valores éticos e o instaurador de um espaço mais profundo e mais dilatado de exigências do dever-ser no horizonte de um determinado *ethos* histórico (como Sócrates no mundo grego e Jesus no judaísmo palestinese) exerce implicitamente uma crítica da racionalização ideológica ao transgredir obstinadamente os limites da esfera da utilidade e do interesse, e lançar seu apelo a partir da gratuidade de um absoluto bem e da justiça (VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 33.).

17 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993 p. 34-35.

REFERÊNCIAS

HERRERO, F. Javier. A ética filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Síntese*, v. 39, n. 125, 2012.

MAC DOWELL, João A.. Aspectos fundamentais do pensamento ético de padre Vaz. *Veredas do Direito*, v.1, n. 2, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004.

**MÍSTICA E POLÍTICA EM LIMA VAZ:
UMA BREVE ANÁLISE A PARTIR DA OBRA
“EXPERIÊNCIA MÍSTICA E FILOSOFIA
NA TRADIÇÃO OCIDENTAL”**

*Renan Victor Boy Bacelar*¹

Pretendemos compreender e analisar a relação entre mística e política à luz do pensamento do Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, mais especificamente na obra *Experiência mística e Filosofia na tradição ocidental*, que, por sua vez, conta com o editorial intitulado *Mística e Política*, por ele publicado na Revista Síntese de n. 42², ainda em 1988, versando sobre o mesmo tema.

Padre Vaz parte de uma preocupação por ele não raramente anunciada e trabalhada: o esvaziamento semântico de algumas palavras e termos, a exemplo da ética, da dignidade humana, da democracia³. É o caso, também, da mística, cuja significação originária decaiu ao ponto de indicar, modernamente, “uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”⁴.

Esse esvaziamento semântico não se reduz a uma impropriedade linguística, mas importa verdadeira inversão da ordem que deve reinar nas atividades psíquica e espiritual do homem. Se a tradição sempre se referiu à mística como “uma forma superior de experiência de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino) que se desenrola

1 Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da Profa. Dra. Karine Salgado. Mestre em Direito pela mesma instituição. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Viçosa.

2 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Mística e política. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, n. 42, v. 15, p. 5-12, 1988.

3 A dignidade humana e a democracia foram objeto de um artigo intitulado “Democracia e dignidade humana”, publicado também em 1988. O texto também aborda o problema do esvaziamento semântico destes termos e suas consequências. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e dignidade humana. *Revista Síntese*, n. 44, p. 11-25, 1988.

4 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 9.

normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão”, a acepção moderna do termo passou a designar “convicções, comportamentos ou atitudes, cujo objeto está circunscrito aos limites do nosso ser-no-mundo”⁵, portanto, subvertendo a ordem espiritual e lançando toda a mística ao plano da imanência.

A mais perversa captação da mística é a que se dá pela política. Em primeiro lugar, pela própria natureza das duas experiências da perspectiva do sujeito e do objeto. A experiência mística, do ponto de vista do sujeito, tem lugar num plano transracional: “inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o *apex mentis* – numa experiência inefável do absoluto”. Esse tipo de experiência, por ser individual, não pode ser efetivamente partilhada. Já a experiência política, por definição, só pode se dar na partilha de uma comunidade. Vale dizer, do ponto de vista do objeto, a experiência mística se dá no plano da transcendência e a política no plano da imanência⁶.

Temos aqui as duas formas mais elevadas de realização do indivíduo: na relação mística com o Absoluto e na relação política com o Outro. Não por outra razão, para Lima Vaz, “A mais grave, portanto, e a mais devastadora perturbação da ordem natural do nosso espírito tem lugar quando a política, numa iniciativa de suprema violência espiritual, arrasta para o campo da relatividade histórica a intenção do Absoluto própria da experiência mística”⁷. O limite até agora testado e conhecido pelo homem foi, segundo Lima Vaz, a desordem implantada pelas religiões seculares da Modernidade⁸, cujo resultado trágico floresceu no século XX.

A fonte primordial da experiência mística é o testemunho dos próprios místicos. Eles são os primeiros teóricos da própria

5 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 10.

6 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 11-12.

7 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 12.

8 Uma análise histórica e crítica da Modernidade pode ser encontrado no sétimo volume de seus Escritos de Filosofia. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

experiência e, na medida em que reconhecemos autenticidade e reputamos autênticas as interpretações por eles propostas, os estudiosos da mística podem definir o seu objeto de investigação. A experiência mística ocorre na esfera do Sagrado e anula a distância entre o sujeito e o objeto, o Outro Absoluto, que aparece como *tremendum*⁹ e *fascinosum*. A união entre o sujeito e o Absoluto se dá na forma da participação e fruição. Por isso Lima Vaz admite inicialmente a conceituação proposta por Jacques Maritain: a experiência mística consiste essencialmente numa “experiência frutiva do Absoluto”¹⁰.

A experiência mística aparece, portanto, como “dado antropológico original”, decorrente de uma estrutura ontológica do ser humano que revela “uma ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir, segundo a qual o nível supremo representa igualmente o núcleo mais profundo da identidade ou, se preferirmos, da *ipseidade* humana”¹¹.

A Filosofia moderna, de viés antropocêntrico, inverte “na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do espírito” e, ao fazê-lo, termina por dissolver a inteligência espiritual e por fazer desaparecer o espaço inteligível no qual a contemplação metafísica e a mística podem encontrar uma explicação antropológica. Esta Filosofia já não é capaz de oferecer um pressuposto antropológico que permita a compreensão do fenômeno místico em sua originalidade¹².

Isso porque a teoria da experiência mística depende repousa sobre um fundamento antropológico, pelo qual a própria estrutura ontológica do ser humano está aberta “ao acolhimento de uma dupla

9 Expressão utilizada por Rudolf Otto para designar o aspecto principal da experiência imediata do Sagrado. O estudo de Rudolf Otto centra-se sobretudo nos aspectos irracionais da religião. Cf. OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

10 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 15-16.

11 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 19.

12 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 21.

dimensão de transcendência”: a transcendência da inteligência espiritual e a transcendência do Absoluto sobre o sujeito. Este modelo antropológico pressupõe “uma estrutura vertical aberta coroada pela fina ponta do espírito (*noûs* ou *a*), capaz de capitar a universalidade *formal* do ser e de afirmar seu existir *real* (Metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (Mística)”¹³. Eis a condição de possibilidade da experiência mística segundo a tradição ocidental: uma estrutura vertical aberta à relação, o que é objeto de extenso estudo na Antropologia Filosófica¹⁴ de Padre Vaz.

Aliás, no âmbito de sua Antropologia Filosófica o lugar antropológico da experiência mística é o do “espaço intencional onde se dá a passagem dialética das categorias de estrutura para as categorias de relação, ou do sujeito no seu *ser-em-si* ao sujeito no seu *ser-para-outro*”¹⁵. A abertura relacional própria do ser humano existe porque a relação de transcendência suprassume as relações de objetividade e intersubjetividade, na medida em que o homem é movido intencionalmente “pela sua ordenação profunda ao absoluto”, seja ele formal, (universalidade do Ser) ou real (Deus)¹⁶.

Um abismo separa, em termos epistemológicos, o saber clássico (antigo-medieval) do saber dos tempos modernos. A pretensão moderna de tratar a mística como fenômeno observável e parametrizável, submetendo-a aos métodos da observação científica, significa integrá-la no sistema de objetos da razão antropocêntrica, “de um saber que

13 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 22-23.

14 O primeiro volume dedica-se a uma anamnese histórica dos vários conceitos sobre o que é homem, tal como desenvolvidas pela Filosofia ocidental. Depois, trata das categorias do corpo, do psiquismo e do espírito, que compõem dialeticamente a estrutura antropológica básica do ser humano. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998. O segundo volume dedica-se às relações fundamentais do ser humano com o mundo, com o outro e com o Absoluto, que se processam a partir dessa mencionada estrutura antropológica. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São Paulo: Loyola: 1992.

15 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 26.

16 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 27.

lhe é exterior e que a domina”. O Absoluto transcendente que está no centro da experiência mística, por ser “radicalmente inobjetivável”, é “posto sob suspeita ou é negado pela razão da modernidade, que não reconhece, por princípio, a legitimidade do procedimento transracional da inteligência espiritual”¹⁷.

Ora, uma vez rejeitado o Absoluto transcendente, para onde será direcionada toda a energia espiritual presente no homem como decorrência de sua orientação ontológica para este Absoluto? Segundo Lima Vaz, dois são os processos fundamentais de captação dessa energia: “a sua inclusão no campo das ciências humanas e a inversão da sua orientação original pela *práxis* política”. No primeiro caso, a razão analítica termina por reduzi-la a alguns “componentes culturais, sociológicos ou psicológicos que condicionam sua manifestação, mas não permitem o acesso à sua essência”. No outro caso, a razão instrumental se serve dela para realizar o projeto de fazer da *práxis* política o núcleo primeiro de inteligibilidade do ser humano¹⁸. Dirá Padre Vaz que

O político, como previra Hegel, acabou por penetrar e envolver todas as esferas da existência, canalizando para seus desígnios de poder as poderosas energias psíquico-espirituais despertadas no ser humano pelo apelo do Absoluto e que devem confluir normalmente para a experiência mística. Mas o pseudoabsoluto do político – do Estado – não é, por definição, capaz de acolher, e muito menos de satisfazer, a autêntica intenção do Absoluto constitutiva do nosso espírito. Outros pseudoabsolutos proliferarão à sombra desse primeiro, pois o ser humano, como já sentenciara Santo Agostinho (*De Vera Religione*, XXXIX, PL, 34,

17 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 97.

18 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 97-98.

154), não pode habitar este mundo sem a companhia de um absoluto¹⁹.

A atual degeneração da mística em política caracteriza-se como uma absolutização ideológica da práxis social e política e subjaz a ela uma certa lógica que compõe a nova face do ateísmo: a dissolução da vida cristã no fluxo da imanência histórica. A afirmação de dois pressupostos, a saber, a natureza política da história das religiões (que convergem para o advento histórico do cristianismo) e a transposição da interioridade religiosa para a práxis política, até seu esgotamento, invariavelmente conduzem à convicção de que tudo é político, tornando “perfeitamente lógica a proclamação da identidade do místico e do político”²⁰.

19 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 13-14.

20 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015, p. 86.

REFERÊNCIAS

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. I. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*, vol. II. São Paulo: Loyola: 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Democracia e dignidade humana. *Revista Síntese*, n. 44, p. 11-25, 1988.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Brasil, 2015.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Mística e política. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, n. 42, v. 15, p. 5-12, 1988.

PARTE V

Religião, Justiça e Laicidade

A BUSCA DE PARÂMETROS EM DECISÕES ENVOLVENDO O TEMA DA RELIGIOSIDADE NAS OBRAS DE RONALD DWORKIN E RAINER FORST EM CONTRAPOSIÇÃO A RECENTES DECISÕES DO STF

*Oswaldo Lucas Andrade*¹

1. A POSIÇÃO DE DWORKIN: É NECESSÁRIO UM DIREITO DE LIBERDADE RELIGIOSA

O tema da religiosidade aparece fortemente na obra de Dworkin ao menos em dois livros: *Sob o domínio da vida* e *Religião sem Deus*. O primeiro foi publicado em 1994 e o segundo reúne uma série de conferências que o autor realizou em 2012 e que fazia parte de um projeto que o autor não conseguiu concluir em razão de problemas de saúde que acabariam por levá-lo a morte. Embora haja um longo lapso de tempo entre os dois momentos, não se verificam grandes rupturas. No entanto, muda-se o enfoque. Em *Sob o domínio da vida* a análise é sobretudo jurídica, ao passo que em *Religião sem Deus* o autor assume um tom existencialista. No entanto o capítulo 3 deste livro é dedicado tema ao da liberdade religiosa e permite ao autor digressões jurídico-filosóficas em torno do tema. O ponto levantado por Dworkin é se o Estado pode impor a concepção majoritária do sagrado a todas as pessoas² e estabelecer condições e tratamentos diferenciados entre as pessoas em função das concepções de sagrado de seus cidadãos.

Um exemplo citado pelo autor é o a decisão da corte americana de proibir o uso por uma determinada tribo de um tipo específico alucinógeno. Em reação, o Congresso Americano, nesse caso, aprovou uma lei permitindo o uso desse alucinógeno pela referida tribo, em

1 Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo.

2 DWORKIN, Ronald. *Sob o domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes. 2019. p. 150.

uma decisão que o autor considerou infeliz, pois cria uma diferença entre um membro dessa tribo e, por exemplo, um hippie, sem uma justificativa que o Estado considere como aceitável. Outro exemplo apontado pelo autor levanta é tema de acirrados debates nos Estados Unidos, é a proibição de determinados orfanatos de orientação católica de receberem verbas públicas por não aceitarem incluir casais de homossexuais na lista de casais de adotantes. Essas entidades alegam quem são prejudicadas em função de suas crenças implicando, segundo eles, num desrespeito a liberdade religiosa. Indaga o autor se, de certa forma, não estariam esses orfanatos sendo punidos pelo exercício de uma crença religiosa.

Como solução para esses impasses Dworkin, propõe a substituição da invocação do *direito de exercício de liberdade religiosa* pelo exercício de *uma independência ética* que respeitaria convicções pessoais, mas não afastaria regras gerais que não tivessem conteúdo discriminatório e que tivesse objetivo evitar danos graves ou solucionar questões emergentes, evitando sempre favorecer qualquer religião em detrimento de outra, respeitando a autonomia ética. O fundamento do exercício ou da escusa de um direito não seria a religiosidade em si, visto que se não pode cobrar que cidadão tem uma forma específica de religiosidade ou sequer alguma religiosidade, ao passo que uma dimensão ética comum é perfeitamente possível de ser compartilhada em uma comunidade. Assim o filtro para se exigir um dado exercício de um direito eventualmente não concedido a outras pessoas não poderia simplesmente pertencer a uma dada crença, mas sim os fundamentos éticos que poderiam justificar um tratamento diferenciado. Assim, Dworkin propõe como elementos para avaliação de regras que estabeleçam tratamentos diferentes entre grupos dentro de um Estado :

- a) Se a regra que traz o tratamento diferenciado não é sectária no sentido de não ter como objetivo prejudicar um determinado grupo;
- b) Análise da consciência alegada (independe de sua fonte) e c) Se a restrição imposta ao direito e questionada se mostra racional.

Em outras palavras, o autor propõe que a proteção da liberdade deve ser garantida, em grande medida, afastando o componente *sagrado* da

religião, avaliando as demandas de comunidades religiosas em função de suas dimensões ética e social.

2. RAINER FORST: RACIONALIDADE E TOLERÂNCIA

Considerado sucessor de Habermas na filosofia política alemã, Rainer Forst tem focado grande parte de sua produção em estudos sobre a questão da tolerância, temática na qual se debruçou sobre os problemas relacionados a relação entre tolerância e religião e a forma dos Estados de se relacionar com demandas conflitantes envolvendo grupos religiosos. A sua teoria, chamada, *justificação da justiça*³, se fundamenta na ideia de que todas as instituições que determinam a vida social e, por conseguinte, as vidas individuais dos cidadãos de modo considerável precisam ser justificáveis à luz de normas que os cidadãos não possam recíproca e genericamente rejeitar Reciprocidade, nesse contexto de justificação, significa que não se reivindicuem certos direitos e recursos que são negados aos outros, e que nossas próprias razões (valores, interesses, necessidades) não sejam projetadas sobre as dos outros ao defendermos nossas pretensões. *Os limites da tolerância são, portanto, atingidos quando um grupo tenta dominar os demais fazendo de suas visões rejeitáveis a norma geral.*

Assim, para Forst, as soluções seriam: a) um grupo não deve reivindicar um direito que outro grupo não tenha; b) em situações extraordinárias em que tais reivindicações elas devem ser ao menos compreensíveis e aceitáveis racionalmente pelos demais grupos. Essas seriam “pretensões não rejeitáveis”. Obviamente não se trata de uma fórmula simples e muito menos imune a críticas. No entanto, tem o indiscutível mérito de traçar um itinerário e uma premissa da qual pode se partir para que produzam resultados mais seguros e racionais.

Entre os exemplos analisados por Forst encontra-se a proibição de professoras muçulmanas vestirem o véu islâmico nas escolas em

3 FORST, Rainer. Os limites da tolerância. *Novos Estudos*, Dossiê Tolerância, 84, p. 15-29, jul. 2009.

que lecionam. Indaga o autor: é intolerante requerer que ela deixe de usá-lo ou, ao contrário, vesti-lo é que é sinal de intolerância? Para Forst, exclusões generalizadas de certos símbolos são inapropriadas, pois significariam uma pretensão não rejeitável *a priori*: a pretensão de igual reconhecimento de uma identidade ético-religiosa. Tal como Dworkin, Forst busca critérios que possam se reproduzidos em diferentes decisões e que possam reconhecidos e interpretados mesmo por aqueles que possuem crenças diferentes dos grupos que pleiteiam o exercício de forma diferente ao mesmo tempo em que se evita que ofensas à isonomia.

3. A QUESTÃO NA JURISPRUDÊNCIA BRASILEIRA: O CASO DO RE 494.601 – UM CASO PARADIGMÁTICO: A CONSTITUCIONALIDADE DO SACRIFÍCIO DE ANIMAIS EM CULTOS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

O Recurso Extraordinário nº 494.601, discutido no STF, se mostra ilustrativo para analisar o grau em que se encontra o referido debate na jurisprudência brasileira. Tal recurso discutiu constitucionalidade de uma lei do Rio Grande do Sul que a *fim de resguardar a liberdade religiosa, permitia o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana*. A questão perpassa os problemas ligados ao tema, ainda que sem trazer solução. O Ministro Marco Aurélio⁴, indagou porque julgar especificamente o direito de uma dada religião de sacrificar animais, o que, tomando o exemplo citado acima por Dworkin, levaria a perguntar o que pode justificar que um Estado laico considere mais respeitável o sacrifício de animais para fins religiosos que o sacrifício de animais para fins esportivos. O Ministro sugeriu

4 Em seu voto, o então Ministro expõe que: *É inadequado limitar a possibilidade do sacrifício de animais às religiões de origem africana, conforme previsto na norma questionada*. A proteção ao exercício da liberdade religiosa deve ser linear, sob pena de ofensa ao princípio da isonomia. No Estado laico, não se pode ter proteção excessiva a uma religião em detrimento de outra. À autoridade estatal é vedado, sob o ângulo constitucional, distinguir o conteúdo de manifestações religiosas, procedendo à apreciação valorativa das diferentes crenças.

aceitar a constitucionalidade da lei com algumas restrições, entre as quais a de que concessão se estendesse a qualquer religião. Não foi a posição que prevaleceu

Os argumentos utilizados para refutar a alegada violação a isonomia foram de um infeliz casuísmo, variando do argumento que não se tem notícias de outras religiões que realizam tal prática até a alegação de que *os católicos não precisam de proteção; os protestantes não precisam de proteção; porém, quem tem um histórico multissecular de intolerância, de discriminação e de preconceito é que precisa da proteção especial*.⁵

É explícito que a discussão é tomada sob um viés extremamente superficial, não se debruçando minimamente sobre aspectos ligados a extensão e ao limite do exercício de direitos ligados a religião ou decorrentes de alguma crença. Ao usar o argumento que uma dada religião deve ter um direito porque seus membros historicamente teria sofrido mais que os adeptos de outras religiões, o Supremo oferece uma solução que flerta com o populismo judicial e com uma improdutiva verbosidade que se mostra vazia sob qualquer aspecto em que se pretenda analisar, incapaz de fornecer qualquer parâmetro para outra decisão.⁶ Um método que facilmente demonstra a falta de critério dessa decisão é seu confronto com outras decisões dessa

5 A seguir o argumento, então se surgir uma religião, deverá primeiro sofrer preconceitos e só depois teria o mesmo direito que uma outra religião. Ou ainda se uma comunidade chinesa migrar para o Brasil, também não terá direito enquanto não sofrer séculos de preconceitos.

6 Um exemplo de como essa decisão não se presta a um parâmetro para se compreender se dá no tratamento dado aos direitos dos animais nesse acórdão. Tais direitos foram tratados de forma completamente coadjuvante neste acórdão. Ocorre que essa mesma composição tem reiteradamente afirmado que os animais não humanos são “portadores de direitos autônomos”. Ora, se eles possuem direitos autônomos é absolutamente óbvio que não podem ser instrumentalizados em qualquer ritual. Nesse sentido no ADI 4983, a ministra Rosa Weber assim se manifestou: o bem protegido pelo inciso VII do § 1º do artigo 225 da Constituição, enfático, possui matriz biocêntrica, dado que a Constituição confere valor intrínseco às formas de vida não humanas e o modo escolhido pela Carta da República para a preservação da fauna e do bem-estar do animal foi a proibição expressa de conduta cruel, atentatória à integridade dos animais. Conferir legitimidade à lei do Estado do Ceará, em nome de um hábito que não mais se sustenta frente aos avanços da humanidade, é ferir a Constituição Federal.

mesma corte. Na ADI 4983 a Ministra Rosa Weber ao defender a proibição da vaquejada afirmou que esta proibição não *importaria em nenhuma forma de discriminação cultural em relação ao nordeste, uma vez que essa região tem muitas outras formas de se manifestar*. Ora, porque alguém não pode sustentar que é perfeitamente razoável “proibir o sacrifício de animais não importa em qualquer ato discriminatório em relação as religiões de matizes africanas, pois elas são muito ricas e possuem muitas outras formas de se manifestar”?

Se tanto Dworkin como Forst, não conseguem apresentar um sistema que responda de forma completa a questão levantada, pela superficialidade e o casuísmo com que trata as questões atinentes ao tema, resta evidente que nosso Supremo, parafraseando o jurista americano, sequer *leva essa questão a sério*.

REFERÊNCIAS

DWORKIN, Ronald. *Religião sem Deus*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

DWORKIN, Ronald. *Sob o domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

FORST, Rainer. Os limites da tolerância. *Novos Estudos*, Dossiê Tolerância, 84, p. 15-29, jul. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000200002>. Acesso em: 2 nov. 2021.

LAICIDADE:
CONCEITO POR DEFINIR NA SOCIEDADE
MULTICULTURAL BRASILEIRA PARA GARANTIA DOS
PRINCÍPIOS E DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

*Ana Luiza de Oliveira Alphonse*¹

Este trabalho trata de parte da pesquisa da autora sobre o desenho institucional da laicidade brasileira, e tem por problema a ser respondido: o conceito de laicidade construído na sociedade multicultural brasileira tem ingerência nos contornos da garantia à liberdade religiosa enquanto direito fundamental?

Para completo entendimento do tema, é importante iniciar diferenciando as duas correntes de pensamento jurídico a respeito, a laicidade e o laicismo, que, conforme Bobbio², Catroga³ e Cifuentes⁴, passaram a se distinguir enquanto conceitos no século XX, nas nações de língua latina, pois começou a ser utilizada a palavra “laicidade” para designar o caráter neutro do Estado em relação à religião, porém sem pugnar por um anticlericalismo radical, como faziam os movimentos que passaram a ser denominados de laicismo, mais radicais em excluir manifestações religiosas da esfera pública.

As nações paradigmáticas para construção do Estado laico brasileiro foram França e Estados Unidos, que também não possuem ainda uma definição expressa para laicidade, porém, por ocasião do centenário da institucionalização da separação Estado Igreja na

1 Advogada e mestra em Teoria e História do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), graduada em Direito pela Universidade Estadual de Londrina, PR. Membro do *Ius Commune* – UFSC/CNPq, Grupo Interinstitucional de Pesquisa em História da Cultura Jurídica. E-mail: analuizaalphonse@gmail.br.

2 BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. 5. ed. Trad. Carmen C. Varriale. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. p. 176.

3 CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006. p. 296-297.

4 CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações entre Igreja e Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. p. 157-159.

França, em 2005, foi apresentado ao senado francês um documento denominado Declaração Universal sobre a Laicidade, no qual constava uma proposta de conceito de laicidade:

Artigo 4º: Definimos laicidade como a harmonização, dentre as diversas circunstâncias sócio históricas e geopolíticas, dos três princípios já indicados: respeito à liberdade de consciência e de sua prática individual e coletiva; autonomia da política e da sociedade civil no que diz respeito às normas religiosas e filosóficas particulares; sem discriminação direta ou indireta de seres humanos⁵.

Essa proposta de conceito engloba três princípios: o da liberdade religiosa plena; o da separação Estado Igreja, ou seja, nem Estado intervém nas organizações religiosas e seus preceitos, nem instituições religiosas intervém na organização estatal; e na coibição de discriminação dos cidadãos por sua orientação religiosa.

Atualmente esses três princípios integram o desenho institucional da laicidade brasileira, escritos em nossa Constituição Federal nos incisos VI, VII e VIII, do Artigo 5º, e no inciso I do Artigo 19⁶.

Esses incisos do Artigo 5º garantem ao cidadão brasileiro liberdade de consciência, credo e culto, e são usualmente interpretados como dispositivos caracterizadores do Estado brasileiro como garantidor de ampla liberdade religiosa⁷.

Já pela análise do inciso I do Artigo 19, podemos obter que nas esferas federais, estaduais e municipais é vedada a instituição de religiões oficiais, bem como o sustento delas com recursos públicos,

5 GOUVERNEMENT FRANÇAISE. *Declaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle*, 2005.

6 BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado, 1988.

7 SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 16. ed. São Paulo: Malheiros, 1999.

ou a realização de alianças estatais com essas, porém, a ressalva final desse inciso deixa claro que podem sim ocorrer parcerias entre estatal e religioso na hipótese de interesse público.

Ressalva essa que traz maior clareza quanto ao desenho da laicidade brasileira poder receber a denominação de laicidade colaborativa, e, embora exista apenas uma aliança formal entre o Estado brasileiro e uma religião, o catolicismo apostólico romano, por meio do Decreto n. 7.107, de 2010⁸, chamado de Concordata entre a Santa Sé e a República Federativa do Brasil, não raro, necessita o Estado aliançar-se com instituições religiosas por interesse público, e principalmente para atendimento da população vulnerável que necessita de assistência social, valendo-se da burocracia e capilaridade de paróquias, igrejas evangélicas e outros institutos religiosos.

Outros preceitos constitucionais confirmam esse desenho de colaboratividade, tais como o Artigo 143, que prevê serviço militar alternativo para casos de objeção de consciência; o Artigo 150, VI, b, que determina isenção de tributos para templos religiosos, justamente pelos serviços de assistência social que prestam; os Artigos 210 e 213, sobre ensino religioso de matrícula facultativa e a possibilidade de subsídio para escolas confessionais; e o Artigo 226 que permite que o casamento religioso tenha efeitos civis.

No mesmo sentido, confirmando o desenho de laicidade colaborativa, podem ser citadas algumas legislações, tais como a Lei 6.923, de 29 de junho de 1981⁹, pela qual a Igreja Católica constituiu e mantém, no Brasil, um Ordinariado Militar, constando a exigência de curso universitário de teologia para concorrer aos postos de capelania do exército, cujas patentes máximas são Capelão Capitão de Mar e Guerra na Marinha, e Capelão Coronel no Exército e na Aeronáutica, e possuem como requisito de ingresso ter cursado teologia em nível universitário, curso para o qual atualmente só possuem regulamentação instituições católicas e protestantes, ou seja, um capelão do exército atualmente tem que ter formação universitária em teologia cristã.

8 BRASIL. Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010.

9 BRASIL. Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981.

Podem também serem citadas as duas legislações sobre feriados nacionais, a Lei 662, de 1949¹⁰, que instituiu, entre outros, como feriados nacionais duas datas cristãs: 2 de novembro (Finados) e 25 de dezembro (Natal), e a Lei 6.802, de 1980¹¹, que instituiu o dia 12 de outubro como feriado nacional para comemorar-se uma entidade católica, Nossa Senhora Aparecida.

Em um Estado no qual se quisesse desenhar a laicidade tendente ao laicismo, ou seja, a exclusão do religioso da esfera pública, esses textos constitucionais e infraconstitucionais não teriam lugar; outrossim, a permanência deles permite concluir que o desenho da laicidade brasileira segue os moldes da laicidade colaborativa, e, até mesmo, de uma laicidade bastante peculiar ao nosso *ethos* cultural, que seria uma laicidade colaborativa com religião preferencial tácita: a cristã, pois, embora multicultural quanto à religião, o Brasil continua a ser um país com estatística de cristãos majoritariamente¹², e, como consequência, os três poderes e seu funcionalismo público, que movimentam a estrutura estatal, acompanham essa estatística e continuam a apresentar teor cristão.

Dessa forma, foi confirmada a hipótese inicialmente levantada, que era que o conceito de laicidade construído na sociedade multicultural brasileira delimita o desenho institucional do Estado laico no Brasil, e sim tem ingerência na garantia ao direito fundamental da liberdade religiosa, mesmo atualmente o termo laicidade não possuindo expressa definição na legislação brasileira, o que já ocasionou inconvenientes na aplicação a alguns casos concretos, que ficaram sujeitos à interpretação ou muito ampla ou muito restritiva, fazendo surgir conflitos individuais e sociais que complicaram a real garantia dos princípios e dos direitos fundamentais.

Assim, mesmo “laicidade” sendo um conceito ainda por definir em lei no Brasil, seus contornos apontam para uma laicidade

10 BRASIL. Lei nº 662, de 06 de abril de 1949.

11 BRASIL. Lei nº 6.802, de 30 de junho de 1980.

12 INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Estatística da População Residente por Religião, Censo 2010.

colaborativa com religião preferencial tácita, e prosseguir com pesquisas sobre o desenho do Estado Laico brasileiro, que possui estrutura não estática, pois acompanha as transformações sociais, propiciará melhor entendimento da dinâmica e recíproca relação entre estatal e religioso, e conseqüentemente contribuirá para o aperfeiçoamento da coibição à discriminação e atingimento da plena liberdade religiosa, direito fundamental do cidadão brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALPHONSE, Ana Luiza de Oliveira. *A construção da laicidade na Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, 2021. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/229245>. Acesso em: 2 jul. 2022.

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de Política*. 5. ed. Trad. Carmen C. Varriale. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 2 jul. 2022.

BRASIL. *Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm. Acesso em: 2 jul. 2022.

BRASIL. *Lei nº 662, de 06 de abril de 1949*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10662.htm#:~:text=LEI%20No%20662%2C%20DE%206%20DE%20ABRIL%20DE%201949.&text=Declar%20feriados%20nacionais%20os%20dias,novembro%20e%2025%20de%20dezembro. Acesso em: 2 abr. 2022.

BRASIL. *Lei nº 6.802, de 30 de junho de 1980*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16802.htm#:~:text=LEI%20No%206.802%2C%20DE,Senhora%20Aparecida%2C%20Padroeira%20do%20Brasil. Acesso em: 2 abr. 2022.

BRASIL. *Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6923.htm#art30. Acesso em: 02 jul. 2022.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica*. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010.

CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações entre Igreja e Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

GOUVERNEMENT FRANÇAISE. *Declaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle*, 2005. Disponível em: https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2018/01/declaration_universelle_sur_la_laicite_au_xxie_siecle.pdf. Acesso em: 2 jul. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Estatística da População Residente por Religião, Censo 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>. Acesso em: 2 jul. 2022.

ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL: LAICIDADE DO ESTADO VS. LIBERDADE RELIGIOSA NA DISCUSSÃO DA ADI 4.439 PELO STF¹

*Alessandro Fernandes*²

A Bíblia durante a Idade Média teve status de “legislação”, apresentando um sistema de freios semelhantes aos existentes no direito, colocando limites nas ações humanas, instalando sentimento de culpa e de pecado (leis morais), com a sanção máxima do fogo do inferno³. Porém, com o advento da modernidade e com a ascensão da burguesia, cujo fundamento básico é de liberdade comercial sem a interferência do Estado e da Igreja, cresceu a necessidade de tolher o grau de influência da religião na vida cotidiana construindo uma retórica de defesa da laicidade. Para tanto, tornava-se fundamental atacar a força hegemônica da religião no Estado.

Embora o Estado brasileiro seja oficialmente um Estado Laico, sua extensão é, ainda hoje, objeto de polêmicas e alvo de frequentes discussões judiciais⁴, conforme reconhecido pelo Ministro Luiz Fux, que anotou que na legislação pátria “não há uma definição exata para o termo laicidade⁵”.

1 Resumo expandido referente ao artigo de mesmo título com aceite para publicação na “DIGNITAS: Revista Internacional do Instituto Brasileiro de Direito e Religião”.

2 Mestre em Gestão e Negócios pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, sob orientação do Professor Dr. João Zani. Especialista em Educação em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Rio Grande. Especialista em História da Guerra pela Faculdade Venda Nova do imigrante. Graduado em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

3 PEREIRA, R. C. Por um Estado laico: misturar Direito e religião sempre gerou injustiças. *Conjur*, 21 abr. 2019.

4 PEREIRA, R. C. Por um Estado laico: misturar Direito e religião sempre gerou injustiças. *Conjur*, 21 abr. 2019.

5 BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Ação Direta de Constitucionalidade n. 4.439-DF*. Requerente: Procurador Geral da República. Requeridos: Congresso Nacional e Conferência Nacional dos Bispos do País. Relator: Ministro Alexandre de Moraes. Brasília, 27 set. 2017.

O direito constitucional brasileiro consagra um direito fundamental a liberdade em sentido amplo⁶, adotando para tanto um modelo de não identificação (Estado laico) com separação, o que não significa oposição, modelo este presente numa concepção laicista de estilo francês, em que se percebe uma relativa hostilidade do Estado com a religião⁷. Esta posição é claramente observada no texto de nossa Constituição Federal, não tratando nem aprofundando os limites de sua laicidade⁸, porém seu fundamento reside no princípio da separação entre religião e Estado no Brasil e no entendimento de que o Estado laico é a garantia das pessoas viverem e pensarem livres do preconceito⁹.

A Constituição Política do Império do Brasil, de 1824, apesar de expressar uma confessionalidade, já garantia a liberdade de culto nos templos de outras denominações religiosas¹⁰.

Para tanto o presente trabalho conduziu-se como uma abordagem exploratória e natureza qualitativa através de uma pesquisa documental, fazendo para tanto um resgate da legislação que regula o tema, e a análise do julgamento em que o Supremo Tribunal Federal negou, por maioria apertada de 6 votos a 5, a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4.439, declarando a constitucionalidade dos artigos 33, *caput*, e §§ 1º e 2º da Lei 9.394/1996 e do artigo 11, § 1º do acordo do Brasil e a Santa Sé, rejeitando o pedido de que o ensino religioso fosse apenas uma apresentação geral das doutrinas e vetava que os professores fossem representantes de qualquer credo da Igreja, cresceu a necessidade de tolher o grau de influência da religião na

6 SARLET, I. W.; WEINGARTNER NETO, J. Liberdade de expressão, religião e papel do Estado-juiz. *Conjur*, 06 nov. 2020.

7 WEINGARTNER NETO, J. Comentário ao artigo 19, I. In: CANOTILHO, J. J. G.; MENDES, G. F.; SARLET, I. W.; STRECK, L. L. (Coords.). *Comentários à Constituição do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Saraivajur, 2018. 2504 p.

8 PINTO, T. F. A.; ALVES, R. V. S. Investigations on the Use of Limitations to Freedom of Religion or Belief in Brazil. *Religion and Human Rights*, p. 77-95, abr. 2020.

9 PEREIRA, R. C. Por um Estado laico: misturar Direito e religião sempre gerou injustiças. *Conjur*, 21 abr. 2019.

10 JUNQUEIRA, S. R.; RODRIGUES, E. F. Dossiê: Laicidade, Estado e Religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, n. 19, v. 8, p.101-113, out.- dez. 2010.

vida cotidiana construindo uma retórica de defesa da laicidade. Para tanto, tornava-se fundamental atacar a força hegemônica da religião no Estado.

O presente artigo pretende analisar a extensão da laicidade do Estado brasileiro frente a adoção do ensino religioso confessional em escolas públicas, buscando determinar os limites do binômio laicidade do Estado vs. liberdade religiosa.

Desde o início do século, o STF propõe-se a discutir questões relevantes, como cotas raciais, homofobia e aborto de fetos com anencefalia, numa época marcada como “era de ouro dos direitos humanos” no Supremo¹¹.

Este protagonismo jurídico e político das autoridades religiosas ganhou maior visibilidade a partir de 2010, como uma reação, inicialmente direcionada ao Congresso Nacional, ao III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) e suas propostas de avanço em pautas identitárias, em especial no reconhecimento do direito das mulheres e relacionadas a diversidade sexual¹².

Em setembro de 2017, o Supremo Tribunal Federal decidiu que o ensino de uma determinada doutrina religiosa nas escolas públicas não viola a Constituição, afirmando a constitucionalidade da educação religiosa confessional como disciplina eletiva do currículo da escola pública de ensino fundamental¹³.

Da análise do acórdão do STF, percebe-se que a prevalência do princípio da laicidade do Estado ou da liberdade religiosa depende muito de vinculações ideológicas dos ministros e da articulação política das bancadas religiosas no Congresso Nacional na nomeação dos Ministros, levando o Presidente Bolsonaro a prometer a indicação de um Ministro “terrivelmente evangélico”¹⁴.

11 MAZZA, L. No Reino do Poder. *Revista Piauí*, São Paulo, n. 16, out. 2020.

12 EVANGELISTA, A. C. Moral, Religião e Voto. *Conjur*, São Paulo, 20 nov. 2020.

13 PINTO, T. F. A.; ALVES, R. V. S. Investigations on the Use of Limitations to Freedom of Religion or Belief in Brazil. *Religion and Human Rights*, abr. 2020. pp. 77–95.

14 GORTÁZAR, N. G. Um ministro “terrivelmente evangélico” a caminho do Supremo Tribunal Federal. *El País*. 10 jul. 2019.

A discussão sobre o perfil dos ministros do STF não é exclusividade do ambiente brasileiro. O recente falecimento da Juíza Ruth Bader Ginsburg e a consequente abertura de nova vaga na Suprema Corte Americana possibilitaram a indicação de Amy Coney Barret e a consequente maioria “conservadora” em uma corte em que a manutenção do precedente *Roe vs. Wade* tem pautado suas discussões mais relevantes¹⁵.

15 BULLA, B. Morte de Ginsburg abre batalha política por vaga na Suprema Corte. São Paulo: *Estado de São Paulo*. 18 set. 2020. TOOBIN, J. *Os nove*: por dentro do mundo secreto da Suprema Corte. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

REFERÊNCIAS

ARTNER NETO, J. Comentário ao artigo 19, I. In: CANOTILHO, J. J. G.; MENDES, G. F.; SARLET, I. W.; STRECK, L. L. (Coords.). *Comentários à Constituição do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Saraivajur, 2018.

BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Ação Direta de Constitucionalidade n. 4.439-DF*. Requerente: Procurador Geral da República. Requeridos: Congresso Nacional e Conferência Nacional dos Bispos do País. Relator: Ministro Alexandre de Moraes. Brasília, 27 set. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3fiBmqu>. Acesso em: 15 jun. 2022.

BULLA, B. Morte de Ginsburg abre batalha política por vaga na Suprema Corte. *Estado de São Paulo*, 18 set. 2020.

EVANGELISTA, A. C. Moral, Religião e Voto. *Conjur*, São Paulo, 20 nov. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2UL1nFC>. Acesso em: 21 jun. 2022.

GORTÁZAR, N. G. Um ministro “terrivelmente evangélico” a caminho do Supremo Tribunal Federal. *El País*, 10 jul. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3mIf704>. Acesso em: 15 jun. 2022.

JUNQUEIRA, S. R.; RODRIGUES, E. F. Dossiê: Laicidade, Estado e Religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, n. 19, v. 8, p.101-113, out.- dez. 2010.

MAZZA, L. No Reino do Poder. *Revista Piauí*, São Paulo, n. 169, out. 2020.

PEREIRA, R. C. Por um Estado laico: misturar Direito e religião sempre gerou injustiças. *Conjur*, 21 abr. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2UL1nFC>. Acesso em: 17 jun. 2022.

PINTO, T. F. A.; ALVES, R. V. S. Investigations on the Use of Limitations to Freedom of Religion or Belief in Brazil. *Religion and Human Rights*, p. 77–95, abr. 2020.

SARLET, I. W.; WEINGARTNER NETO, J. Liberdade de expressão, religião e papel do Estado-juiz. *Conjur*, 06 nov. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/36ymrFV>. Acesso em: 18 jun. 2022.

WEINGTOOBIN, J. *Os nove: por dentro do mundo secreto da Suprema Corte*. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

POSSIBILIDADE DE ENFRENTAMENTO À CORRUPÇÃO POLÍTICA NO BRASIL ATRAVÉS DA EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS, SOB A ÉGIDE DOS PRINCÍPIOS DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

*Maria Rafaela Junqueira Bruno Rodrigues*¹

O aumento das desigualdades tem trazido inúmeros conflitos e sofrimentos desnecessários aos cidadãos brasileiros, tendo por contribuição a corrupção política, normalmente sem consequências, mesmo que jurídicas para quem as pratica, sendo recorrentemente evidenciadas midiaticamente, o que no mínimo é lastimável.

Efetivamente são desviados recursos do erário sem qualquer tipo de pudor ou escrúpulo, jamais retornando aos cofres públicos, não podendo ser destinados ou aplicados em prol do bem comum e gerando impunidade, desconforto, pobreza, maus exemplos, continuidade de más condutas e descrédito à Justiça, dentre outras consequências nefastas e mazelas que mormente têm se apresentado como irreversíveis à sociedade.

Essa realidade, plena e notoriamente conhecida é evidenciada nos meios midiáticos, normalmente tolerada, numa complacência que leva aos praticantes da corrupção política conceberem a impunidade como certa e à sociedade a aceitá-la como concreta e normal. Isso atrapalha a efetividade dos princípios democráticos, por ter sido incorporada como uma cultura social.

A tolerância à corrupção não é um desvio de caráter do brasileiro, uma propensão e culto à imoralidade, nem mesmo uma situação de cordialidade, mas uma disposição prática nascida de uma cultura em que as preferências estão circunscritas a um contexto

¹ Doutora em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – POA/RS. Professora Titular na disciplina de Direito Empresarial na Faculdade de Direito de Franca – FDF e no Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza – Fatec Franca e Fatec Ribeirão Preto, nas disciplinas de Legislação Empresarial, Tributária e Trabalhista.

de necessidades, representando uma estratégia de sobrevivência que ocorre pela questão material. A tolerância à corrupção não é uma imoralidade do brasileiro, mas uma situação prática pertencente ao cotidiano das sociedades capitalistas. A confrontação entre excelência e cotidiano cria uma antinomia entre valores e prática, tornando a corrupção um tipo de estratégia de sobrevivência, mesmo em um contexto onde a moralidade existe. Isso implica que a corrupção represente um desafio à democratização brasileira, não no plano formal, mas no plano da cultura política. Não se pode dizer, portanto, que o brasileiro típico represente um caso de ausência de virtudes. As democracias não podem confiar apenas nas virtudes dos cidadãos, uma vez que é fundamental pensar a efetividade das leis. As virtudes são necessárias, mas não representam uma condição suficiente para manter o funcionamento da democracia. É necessário pensar, porém, no caso brasileiro, um processo de democratização no plano da sociabilidade e da cultura, tendo como horizonte uma democracia que não se resume a seus ritos formais, mas que seja capaz de garantir a adesão do cidadão comum às instituições democráticas, tendo em vista a efetividade da lei e mecanismos democráticos de controle da corrupção. O que poderia tornar a corrupção no Brasil endêmica seria a possibilidade dos valores públicos degenerarem².

No entanto, tomando por norte o problema cultural, a realidade não há de ser concebida e mantida sempre dessa maneira. Por essa razão, esta pesquisa se propôs a apontar a necessidade de mudança dessa realidade social, a partir da Educação em Direitos Humanos fundada nos princípios da Doutrina Social da Igreja para aqueles que

2 FILGUEIRAS, Fernando. A tolerância à corrupção no Brasil: uma antinomia entre normas morais e prática social. *Opinião pública*, Campinas, n. 2, v. 15, p. 386-421, nov. 2009. p. 417.

têm pretensões em atuar na vida política, visando exercer cargos ou funções na Administração Pública.

Há que se dar início de alguma maneira e através de um espaço no qual se propicie o debate e sua ampliação, provocando conscientização e determinação necessárias à mudança pretendida.

Para tanto, acredita-se e sugere-se ser este *locus* aquele que possibilite a formação política administrativa dos cidadãos que têm o propósito de atuar no cenário político, tendo por base norteadora a educação, os Direitos Humanos, por serem os capazes de propiciar o respeito à dignidade humana, pois, há necessidade de humanizar-se³ o atuar político.

A complacência generalizada e a impunidade tida como certa ferem Direitos Humanos consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos⁴, da qual o Brasil é signatário. São necessárias propostas de soluções, mesmo que em longo prazo, para que se concretize uma sociedade consciente da prática Justiça Social. Fato este que se apresentou como justificativa à presente pesquisa, pois há uma eminente demanda social de mudança.

Não se pode admitir que práticas corruptas venham gerar retrocesso às conquistas de Direitos, principalmente em razão de ser o país signatário dos Direitos Humanos. Há que se trabalhar para que tais Direitos sejam resgatados e preservados, pois estes devem incorporar a cultura social e trazer a conscientização necessária para que haja o respeito à dignidade das pessoas, somente possível através deles.

Os Direitos Humanos caracterizam-se pela existência da proibição do retrocesso, também chamada de “efeito *cliquet*”, princípio do não retorno da concretização ou princípio da proibição da evolução reacionária, que consiste na vedação da eliminação da concretização já alcançada na proteção de algum

3 MÃE, Valter Hugo. *A desumanização*. Portugal: Cosacnaify, 2015.

4 DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM.

direito, admitindo-se somente aprimoramento e acréscimos⁵.

A proposta de formação e Educação em Direitos Humanos a partir dos princípios propostos pela Doutrina Social da Igreja⁶ reafirma o agir responsável do ser humano que se preocupa em não somente conhecer os preceitos religiosos deixados como herança por Cristo⁷, mas efetivamente vivenciá-los sob o respaldo do Direito⁸ e da Justiça, legitimando assim este trabalho.

Um dos objetivos desta pesquisa é demonstrar que há como se preservar a identidade ética do político, não admitindo práticas corruptas, desde que exista formação em Educação em Direitos Humanos, sob a égide dos princípios da Doutrina Social da Igreja. Os exemplos praticados por Jesus Cristo se apresentam como freio e contrapeso, cujos princípios também se acham constitucionalmente previstos, permeando a Constituição Cidadã.

O Estado Laico permite aos cidadãos que tenham liberdade religiosa⁹, o que lhes garante optar, anteriormente a se candidatar a cargos públicos, a receber uma formação específica em Direitos Humanos, adotando os princípios da Doutrina Social da Igreja, de modo a ser uma opção àqueles que querem um atuar a partir de uma postura ética.

O que legitima a adoção de tais princípios, além da questão religiosa, é o fato de que se enquadram aos princípios constitucionais

5 RAMOS, André de Carvalho. *Curso de Direitos Humanos*. 8. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021. p.107.

6 DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. São Paulo: Obra Kolping do Brasil, 2020. p. 218-253.

7 A PESSOA DE JESUS CRISTO E SUA MENSAGEM. São Paulo: Obra Kolping do Brasil, 2020.

8 STRECK, Lenio Luiz. *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do Direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p.147-154.

9 CECCHETTI, E.; OLIVEIRA, L. B. Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver. *UNESP: Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos – RIDH*, n. 3, v. 1, p. 1-18, 2015. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/268/129>. Acesso em: 10 set. 2021.

vigentes que permeiam a Constituição Federal, aos valores constantes naquele documento. Deve-se, antes do exercício de um mandato, receber formação necessária ao exercício de tal múnus para que se possam prevenir práticas de corrupção, numa sociedade com Justiça Social.

Para que assim possa ocorrer, esta pesquisa foi usada a metodologia da abdução, decorrente da Semiótica¹⁰. Esta metodologia torna possível um olhar holístico para as questões propostas. Adota-se o método de pesquisa a referenciais teóricos, aptos a fundamentá-la, tais como doutrinas, artigos de periódicos, revistas, jornais e base de dados e, ainda, às legislações pertinentes e aptas a subsidiar a construção textual apresentada.

O resultado constatado foi de que se é possível prevenir práticas de corrupção política através de uma formação sólida em valores, baseados principalmente numa Educação em Direitos Humanos, sob a égide dos princípios da Doutrina Social da Igreja. Consciente do verdadeiro papel do político, o do serviço à sociedade a qual representa, agirá de maneira a cumprir corretamente os preceitos legais vigentes.

Uma formação em Educação em Direitos Humanos, ao incorporar os princípios da Doutrina Social da Igreja, provocará mudanças na cultura da sociedade, possibilitando aos aspirantes a se tornarem políticos uma maior consciência de sua responsabilidade de agentes políticos na sociedade.

Através da prevenção pela Educação em Direitos Humanos se pode afirmar um meio eficaz de enfrentamento à corrupção praticada de forma recorrente em nossa sociedade. Esta situação levará os políticos à reflexão e, com isso, a conscientizarem-se que o seu atuar necessita levar a sociedade a prática da Justiça Social.

Esse atuar consciente e ético poderá, ao longo do tempo, ser uma prática corriqueira e não concebida de forma contrária, pois, estará incorporada à cultura do país.

10 PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2015.

O Estado laico garante a liberdade de crença possibilita a adoção de tais valores e dos princípios constitucionais, com a consciência de que estão presentes nos propósitos legais vigentes. A Constituição nos leva a constituir(ação) e, portanto, vivenciar todos os princípios e garantias ali constantes, não cabendo de modo algum, práticas recorrentes de corrupção, sob de levar ao Estado a responder por lesões aos Direitos Humanos perante órgãos responsáveis por sua efetiva aplicação.

A Educação em Direitos Humanos e a adoção dos princípios da Doutrina Social da Igreja é uma possibilidade para a superação de práticas políticas de corrupção, que a longo prazo podem levar a todos ao sofrimento como consequência da não aplicação de verbas públicas à promoção do bem comum.

REFERÊNCIAS

A PESSOA DE JESUS CRISTO E SUA MENSAGEM. São Paulo: Obra Kolping do Brasil, 2020.

CECCHETTI, E.; OLIVEIRA, L. B. Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver. *UNESP: Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos – RIDH*, n. 3, v. 1, p. 1-18, 2015. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/268/129>. Acesso em: 10 set. 2021.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM. Disponível em: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em: 13 set. 2021.

DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. São Paulo: Obra Kolping do Brasil, 2020.

FILGUEIRAS, Fernando. A tolerância à corrupção no Brasil: uma antinomia entre normas morais e prática social. *Opinião pública*, Campinas, n. 2, v. 15, p.386-421, nov. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/op/a/8vW5w5whdMLRD3sqWPV6fgg/?format=pdf>. Acesso em: 10 set. 2021.

MÃE, Valter Hugo. *A desumanização*. Portugal: Cosacnaify, 2015.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2015.

RAMOS, André de Carvalho. *Curso de Direitos Humanos*. 8. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

STRECK, Lenio Luiz. *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do Direito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

A RELIGIÃO COMO INSTITUIÇÃO DELIMITADORA DOS DIREITOS DAS MULHERES NO BRASIL

*Stefany Adriana de Souza*¹

O Brasil possui uma forte relação histórica com a fé cristã, tendo em vista que desde o período colonial, o cristianismo foi imposto como forma de educar os colonizados em cada espaço de conquista.

Os padres, enviados da Europa especialmente para catequizar os índios e, posteriormente, os primeiros colonizadores que aqui nasceram e se desenvolveram, utilizavam a religião como uma forma de “domesticar” e regular a população, para manter uma ordem e controle sobre o território.

Se naquele tempo a liberdade religiosa era inexistente, atualmente vemos que o cenário é, em tese muito diferente daquele experimentado pelo Brasil Império.

Entretanto, em que pese haja a possibilidade de liberdade religiosa, fundamentada pelo manto da laicidade estatal, consubstanciado na garantia constitucional prevista no art. 5º, incisos VI, VII, VIII, bem como na vedação constante no art. 19, inciso I do referido diploma, nitidamente vemos que, na prática, a realidade ainda é bem diferente.

Não obstante já se observe tal poder sobre o Estado, a autoridade que a Igreja exerce é ainda mais visível no tocante aos hábitos, padrões de comportamento e pensamento e dogmas que vinculam a postura dos cidadãos.

Dentre os diversos ensinamentos e justificativas que a fé cristã dissemina, destaca-se uma importante questão, no tocante às diferenças entre os sexos, especialmente do papel a ser desempenhado

1 Mestranda em Direito na linha de pesquisa “Direito Privado, Processo e Sociedade”, orientada pela Profa. Dra. Carolina Medeiros Bahia, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-graduada em Direito Imobiliário pelo Complexo de Ensino Renato Saraiva (CERS). Graduada em Direito pela Universidade Regional de Blumenau (FURB). Advogada. E-mail: stefany@krmr.adv.br.

por cada um dos gêneros, apresentando uma visão androcêntrica do universo.

Segundo Maria José Rosado-Nunes² “as diferenças biológicas, constantemente invocadas, validam a atribuição das mulheres à esfera doméstica, reafirmando a legitimidade de sua exclusão da esfera pública e reiterando sua inferioridade social e política”.

Tal percepção é perceptível desde a interpretação da história bíblica de construção da sociedade por meio de Adão e Eva, vez que o homem foi criado diretamente por Deus, e a mulher veio de uma parte do homem ao mundo, tendo o seduzido e influenciado a cometer o pecado original:

o mito demonstra que as representações sociais instituídas por Deus no paraíso eram perfeitas, até que a harmonia é rompida pela desobediência feminina a divindade. A consequência desse mito é a eterna culpabilização da mulher no que diz respeito aos desajustes e conflitos sociais decorrentes dos processos históricos da humanidade³.

A própria Igreja Católica, exemplificada pela Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*⁴, escrita por João Paulo II, reforça o estereótipo da mulher como ser maternal, destinada a ser mãe e esposa, e que somente de tal modo a mulher poderia alcançar a sua dignidade, por meio da virgindade e da maternidade, associando a sua imagem à de Maria, Imaculada Mãe de Cristo.

Entretanto, ao longo dos tempos, conforme a mulher foi conquistando minimamente o seu espaço na sociedade, com o

2 ROSADO-NUNES, Maria José. Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo Social* [online]. 2008, v. 20, n. 2, p. 67-81. p. 73

3 LEMOS, Fernanda. Se Deus É Homem, O Demônio É [A] Mulher!: A Influência Da Religião Na Construção E Manutenção Social Das Representações De Gênero. *Revista Ártemis*, [S. l.], n. 6, 2007. p. 115.

4 JOÃO PAULO II, Papa. *Carta apostólica Mulieris dignitatem* (Sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano). São Paulo: Paulinas, 1988.

reconhecimento de seus direitos, direito ao sufrágio, especialmente após a revolução industrial e no período pós-guerra, momento em que observou que as tradições androcêntricas religiosas não foram extintas, mas mascaradas numa espécie de violência simbólica em face da mulher, deixando de ser ostensiva e se tornando, muitas vezes, imperceptível.

Sob a perspectiva jurídica, especialmente no tocante à temas familiares, vislumbra-se a influência da religião e da tradicionalidade na redação de diversos artigos, especialmente no Código Civil que versa sobre a temática familiar, como por exemplo, art. 1.514⁵, 1.515⁶, 1.516⁷ e 1.517⁸ e 1.551⁹.

Além disso, é possível verificar discrepância no tratamento entre os sexos, exemplificado pelo artigo 1.523, II¹⁰, que prevê causa suspensiva para a viúva ou mulher que teve o casamento nulo/anulado.

Isso porque a tradição religiosa vinculada aos valores familiares, e à criação da imagem da “família tradicional” advinha da premissa de que, em caso de gravidez, a mulher era obrigada a constituir família com o genitor, ficando este obrigado a prover o sustento da família, sob pena de indigná-la perante à sociedade.

Decorrente dessa importância da figura do matrimônio, especialmente imposta pela Igreja, desdobram-se tantas outras tradições, que valem a reflexão, como a de registro do sobrenome do

5 Art. 1.514. O casamento se realiza no momento em que o homem e a mulher manifestam, perante o juiz, a sua vontade de estabelecer vínculo conjugal, e o juiz os declara casados.

6 Art. 1.515. O casamento religioso, que atender às exigências da lei para a validade do casamento civil, equipara-se a este, desde que registrado no registro próprio, produzindo efeitos a partir da data de sua celebração.

7 Art. 1.516. O registro do casamento religioso submete-se aos mesmos requisitos exigidos para o casamento civil.

8 Art. 1.517. O homem e a mulher com dezesseis anos podem casar, exigindo-se autorização de ambos os pais, ou de seus representantes legais, enquanto não atingida a maioridade civil.

9 Art. 1.551. Não se anulará, por motivo de idade, o casamento de que resultou gravidez.

10 II - a viúva, ou a mulher cujo casamento se desfez por ser nulo ou ter sido anulado, até dez meses depois do começo da viuvez, ou da dissolução da sociedade conjugal;

homem, em que pese a lei possibilite que ambos os cônjuges possam adotar o sobrenome; o “entendimento” tradicional de que os filhos devem, em regra, permanecer com a mãe após o fim da sociedade conjugal, sem contar a polêmica discussão do débito conjugal, ou até mesmo o debate (ou a ausência de) sobre aborto.

Somente com o despertar da força feminina, decorrente da união das mulheres e, principalmente, dos movimentos feministas, mais perceptível a partir de 1932, com o sufrágio feminino, é que a mulher pode ser incluída mais igualitariamente, no âmbito público e privado, e fomentar discussões acerca de direitos fundamentais exclusivamente femininos, além de superar tradições excludentes e androcêntricas, garantindo legalmente maior proteção à mulher.

Se de um lado o movimento feminista nega a “vocação” da maternidade invocada pelo cristianismo, a Igreja acaba condenando o feminismo justamente por tal recusa da determinação corporal.

Contudo, as mulheres, agora inseridas na sociedade, com acesso à educação e aos postos de trabalho, naturalmente passam a se tornarem mais politizadas e buscam discutir questões importantes envolvendo gênero, sexualidade, direitos humanos, liberdades reprodutivas e representação política de sua classe.

Cansadas de não serem reconhecidas pela religião que seguiam e pela impossibilidade de ocuparem locais de “liderança” nas Igrejas que frequentavam, as mulheres passaram a criar suas próprias igrejas, exercendo suas lideranças. Há mulheres que abandonam por completo suas igrejas, outras permanecem com críticas, além daquelas que permanecem sem.¹¹

Essa vontade de mudança nas perspectivas femininas incentivou o acesso das mulheres também no meio político, a fim de que suas vozes, ainda tão baixas, possam finalmente ser ouvidas.

Em contrapartida, se a ascensão das mulheres no espaço legislativo ainda é muito tímida, a expansão da religião no mesmo

11 ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 39, p. 1534-1558, 5 out. 2015. P. 1.548.

ambiente cresce cada vez mais rapidamente. Termos como “Deus”, “cristão”, “tradição” e “família tradicional brasileira” e “conservadorismo” serviram de base de campanha política para diversos candidatos e partidos políticos.

Nesse sentido, verifica-se que, em muitos fatores, a influência da religião, acaba por retardar o progresso na discussão de diversas pautas de extrema importância às mulheres, cujo conservadorismo acaba por tornar o ambiente público, assim como o privado, um espaço de supressão de muitas pautas femininas.

Somente com a maior representatividade de mulheres feministas, dispostas a lutar por estas causas como a expansão da própria representatividade, da oitiva das falas feministas, da disposição sobre os próprios corpos, bem como do exercício igualitário de sua cidadania, para que os direitos fundamentais, em tese garantidos constitucionalmente à todos os cidadãos, na prática também sejam aplicados e não haja mera acomodação social.

Esclarece-se que não se busca aqui criticar a Igreja ou o que prega o cristianismo, tendo em vista a garantia de liberdade religiosa, no entanto, pretende-se questionar os limites da influência de seus dogmas e posicionamentos perante o Estado Democrático de Direito, cujo país reconhece constitucionalmente a laicidade, no entanto, ainda é regido fortemente pelos pensamentos eclesiásticos, desconsiderando a modernidade, e os desafios atuais experimentados pela sociedade brasileira.

Em que pese o reconhecimento da condição de estado laico no Brasil, é perceptível que a religião ainda influencia consideravelmente a sociedade brasileira e, até mesmo, o direito pátrio, o que acaba, em muitas oportunidades, privando direitos das mulheres, ainda que no corpo da lei a realidade seja diferente.

Dentre as minorias que mais sofrem com esse rigoroso conservadorismo, encontram-se as mulheres, cuja história com a Igreja afetou historicamente seus direitos pessoais, acesso à educação, acesso ao trabalho, exercício de sua própria vontade e consciência por vários séculos.

Os objetivos pelas quais as feministas lutam se tratam mais sobre o reconhecimento de igualdade do que outras pautas mais radicais, para, a partir de então, oportunizar locais de fala para discussão de outros temas, como a liberdade sexual, corporal, educação, saúde, saneamento e outras questões de cidadania, facilitadas aos homens, de modo que se sugere a reestruturação democrática, com o fomento da participação de mulheres que busquem efetiva justiça social e igualdade no espaço público e privado na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta apostólica *Mulieris dignitatem*. São Paulo: Paulinas, 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html. Acesso em: 06 out. 2021

LEMOS, Fernanda. Se Deus É Homem, O Demônio É [A] Mulher!: A Influência Da Religião Na Construção E Manutenção Social Das Representações De Gênero. *Revista Ártemis*, [S. l.], n. 6, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/2131>. Acesso em: 12 out. 2021.

ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 39, p. 1534-1558, 5 out. 2015.

ROSADO-NUNES, Maria José. Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo Social* [online], v. 20, n. 2, p. 67-81, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200004>. Acesso em: 30 set. 2021.

PARTE VI

Religião e Estética

“E A JUSTIÇA LUTARÁ CONTRA A JUSTIÇA”: A TESSITURA DE UM MOSAICO JURÍDICO E A REINVENÇÃO DA PÓLIS EM ORESTEIA

Roberta Puccini Gontijo ¹

Este trabalho busca compreender o modo pelo qual o conceito de justiça aparece na trilogia trágica de Ésquilo. A partir dos estudos de Manuel de Oliveira Pulquério, tradutor da versão por ora utilizada, de Werner Jaeger e de Albin Lesky, observa-se que o tragediógrafo esculpe três imagens contrapostas, dentre as quais a terceira, porque melhor harmoniza a relação entre homens e deuses, entre o sagrado e o profano, sobressai.

Segundo Werner Jaeger, “a tragédia de Ésquilo é a ressurreição do homem heróico dentro do espírito da liberdade”². Partindo-se dessa afirmação, a potência criadora do tragediógrafo é passível de constatação à luz de *Oresteia*, obra-prima da literatura dramática composta de uma trilogia de tragédias – quais sejam *Agamémnon*, *Coéforas* e *Euménides* –, na qual desponta uma simbiose perfeita entre drama e lirismo.

Ésquilo encontra rastros na *Teogonia* para a tessitura de sua trilogia temática, cujo fio condutor está nas andanças das Erínias no seio da casa de Agamémnom. Geradas a partir de três gotas de sangue advindas da castração de Urano, operada por Cronos, seu filho, as Erínias designam os espíritos vingativos circundantes de homicídios consanguíneos. Logo, sob a lente da *vingança de sangue* por elas desencadeada, o sacrifício de Ifigênia – perpetrado por seu próprio pai, Agamémnon – delinearia – ou, melhor, perpetuaria – uma cadeia infundável de violência sobre as gerações descendentes de Atreu.

No início da peça *Agamémnon*, o coro diz:

¹ Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais.

² JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 286.

E quando, ao sopro da mudança dum vento ímpio, impuro, sacrílego, o seu espírito se dobrou ao jugo da necessidade, então ele assumiu um pensamento capaz de todas as audácias. Pois a demência funesta, que é a primeira causa dos nossos males, inspira aos mortais ousadia com os seus vergonhosos conselhos. Foi assim que ele teve coragem de sacrificar a sua filha, como meio de promover uma guerra destinada a vingar o rapto duma mulher, uma espécie de rito preliminar, celebrado à partida das naus³.

A passagem rememora não somente a imolação de Ifigênia, mas também a *hybris* de Agamémnon, conduta desmesurada responsável pelo padecimento do herói no âmbito dramático. *Hybris* designa a soberba humana, a “arrogância que ultrapassa os limites do lícito”⁴ – comportamento que deve ser evitado porque, “assim que a *hybris* humana ultrapassa os seus limites, sobrevêm, cedo ou tarde, o castigo e a necessária compensação”⁵.

A *hybris* de Agamémnon é pincelada por Ésquilo em dois instantes: em Áulide, quando, vislumbrando a si como um *autor de justiça* – logo, equiparando-se a um deus –, o que designa a desmesura de Agamémnon perante a ordem divina, martiriza a própria filha para chegar a Ílion, palco da Guerra de Troia; no regresso a casa, quando se fia o dolo arquitetado por Clitemnestra – quem ordena que estendam, diante dos pés do marido, um tapete de púrpura, honra somente cabida aos deuses. A princípio, Agamémnon receia aceitar a homenagem; porém, inebriado pelo êxito logrado contra os troianos, sua modéstia cede espaço à desmedida e então, ao caminhar sobre a tapeçaria, age de maneira contrária à lei (*thémis*) proveniente de Zeus.

Na medida em que Agamémnon age de forma contrária à autoridade, à legalidade e à validade do direito divino, incorre em

3 ÉSQUILO. *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 33.

4 LESKY, A. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 102.

5 JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 178.

*hybris*⁶. Sob esse ângulo, ao colocar-se em duelo com *themis*, cabe-lhe a ruína.

Ao término da Guerra de Tróia, ante o retorno de Agamémnon a Argos, Clitemnestra, a clamar pela expiação do esposo em virtude do suplício sofrido pela filha, articula o princípio da morte retributiva: por efeito do sangue outrora vertido, lança a terra um novo sangue. Todavia, a justificativa oferecida por Clitemnestra para o assassinato do esposo se estende para além da culpa pessoal, de sorte a abarcar a culpa hereditária, culpa essa situada na esfera da maldição cabida aos Atridas. Nessa perspectiva, não somente o sangue de Ifigênia seria digno de ser vingado, mas também o seria o sangue dos filhos de Tiestes. Assim, eis que à culpa pessoal de Agamémnon soma-se outra, aquela herdada de seu pai, Atreu, que, ludibriando o irmão Tiestes com uma reconciliação simulada, serviu-lhe a carne dos próprios filhos.

O assassinato praticado por Clitemnestra, contudo, dá continuidade aos morticínios: “é lei que as gotas de sangue derramadas sobre o solo exijam outro sangue, pois o assassinio clama pela Erínia, que, vingando as primeiras vítimas, faz a desgraça suceder à desgraça⁷.” Se todo golpe assassino deve ser pago com um golpe assassino, a expiação de Clitemnestra seria devida.

“A base da Justiça está a ser assente com firmeza e o Destino já forja a sua espada. A ínclita Erínia de profundos desígnios traz para a casa o filho dos crimes antigos para realizar a seu tempo a expiação da culpa.”⁸ É nesse contexto que Orestes, enviado à Fócida ainda quando criança, retorna a Argos por obra das *Moiras*, as fiandeiras do destino humano. Ocultando sua verdadeira identidade e fazendo de si um estrangeiro, Orestes anuncia à Clitemnestra a morte do filho – em realidade, o próprio mensageiro dessa notícia. Ao adentrar o palácio dos Atridas, assassina Egisto, amante de sua mãe, e opera o matricídio, por ele justificado sob a égide de Apolo, cujo oráculo lhe anunciara

6 JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 135.

7 ÉSQUILO. *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 136.

8 ÉSQUILO. *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 150.

que, ao matar a mãe, estaria liberto de quaisquer acusações perante a Justiça, ao passo que, ao ignorá-lo, um sofrimento intenso recairia sobre si.

Nesse sentido, é interessante comparar os comportamentos de Édipo e de Orestes ante o oráculo délfico. Se, após consultá-lo, a fuga de Corinto consiste em uma tentativa desesperada e inútil – na medida em que o cumprimento do oráculo independe da vontade humana – de Édipo de afastar-se do parricídio, “os castigos com que o deus ameaça Orestes implicam a possibilidade da desobediência, pois a hipótese de arrostar com os castigos divinos em vez de matar a mãe não é impossível nem sobre-humana”⁹. Assim, vê-se que a condição trágica de Orestes reside justamente na escolha:

Um Orestes que obedecesse cegamente e sem problemas às ordens do deus não seria uma personalidade verdadeiramente trágica. Quando o matricídio se transforma em decisão realmente sua, Orestes converte-se em figura dramaticamente responsável. [...] Orestes se apresenta aos olhos do espectador como uma figura profundamente humana, e não como um mero brinquedo nas mãos do deus. A sua grandeza radica na dignidade da luta que trava interiormente contra a ordem de Apolo e alguns motivos de ordem pessoal, que o arrastam apenas externamente para o matricídio¹⁰.

O êxodo das *Coéforas* é assinalado pela aparição repentina de mulheres tétricas, semelhantes às Górgonas – monstros cujas faces são horrendas e cujos cabelos dão lugar a dorsos de serpentes; são as Erínias a vingarem aquele que carrega consigo a chaga do pecado matricida: Orestes.

9 PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Introdução a *Coéforas*. In: ÉSQUILO. *Oresteia*. Lisboa: Edições 70. 2008. p. 107.

10 PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Introdução a *Coéforas*. In: ÉSQUILO. *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 108.

Assim, Ésquilo centraliza duas concepções de justiça: o afrontamento se ergue entre o direito vetusto representado pelas Erínias – convicto de que apenas crimes praticados contra o próprio sangue exigiriam sua intervenção punitiva, defende que não caberia à Clitemnestra a expiação – é um direito que transcende essa estreiteza – o qual é apresentado pela figura de Apolo, para quem quaisquer crimes, não apenas os consanguíneos, requerem expiação.

Em meio ao combate que se delineia, impõe-se um árbitro: Atena. A deusa é auxiliada pelo tribunal do Areópago, tribunal de homens por ela fundado. Sob o auspício do conceito de justiça introduzido pela deusa, germina-se um novo direito: de feição dupla, seu olhar capta, ao mesmo tempo, o velho direito das Erínias e o direito de Apolo – agora substituídos por um novo aparato jurídico, o qual reinventa a pólis e desgarra o homem grego da cíclica cadeia de expiações.

Enquanto Agamémnon sucumbe em razão de sua *hybris*, Clitemnestra sucumbe em razão de seu crime. A expiação de Orestes, porém, abarca maior complexidade: já que a ordem de Apolo o sujeita à violação da própria natureza humana, é precipuamente porque cumpre a vontade divina que se torna matricida.

Agamémnon e Clitemnestra sofrem, com a morte, o castigo de suas culpas, encadeadas por uma lógica de expiação. [...] Em Orestes, a acção apresenta uma fatídica dupla face: o cumpridor da vontade divina torna-se, por isso mesmo, um criminoso. [...] O respeito pela natureza da relação que une o filho a sua mãe impõem-se aos próprios deuses, impulsionadores do matricídio. Apolo e Zeus não podem libertar Orestes daquilo que, apesar dos deuses, é o fardo do seu destino. Portanto, também Orestes sofre. Mas este sofrimento não é aniquilador, como em Agamémnon e Clitemnestra, é um sofrimento purificador, que prepara o homem para a absolvição final¹¹.

11 PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Introdução a *Euménides*. In: ÉSQUILO. *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 179-180.

Seu julgamento é executado por cidadãos escolhidos por Atena, obedientes aos preceitos da equidade. A deusa preside o tribunal e instaura a igualdade dos votos. Assim, é apenas para dissolver o empate que Atena intervém pela absolvição de Orestes.

Ressalta-se que Ésquilo subverte o senso comum mitológico, pois jurados humanos apreciam depoimentos divinos. Apolo, na posição de defesa de Orestes, persuade-os a favorecê-lo; as Erínias, na posição acusatória, ecoam a voz de Clitemnestra e reivindicam a expiação de Orestes.

A partir do tribunal do Areópago, “o homem assume, com maior responsabilidade, seu próprio destino, sob o olhar benigno e sempre vigilante dos deuses”¹². Então se finda a cadeia de culpa e de expiação tecida pela religião pretérita. Inaugura-se uma ordem jurídica inédita, na qual todo crime torna-se passível de condenação. O homem já não mais se detém na passividade, não apenas recebe a lei advinda dos deuses, mas, administrando a justiça, exige a outrem o que lhe é devido. Eis *diké* dentre os gregos.

[*Diké*] Equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena. Enquanto *thémis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *diké* significa o cumprimento da justiça. Assim se compreende que a palavra *diké* se tenha convertido necessariamente em grito de combate de uma época em que se batia pela consecução do direito uma classe que até então o recebera apenas como *thémis*, quer dizer, como lei autoritária¹³.

12 PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Introdução a *Euménides*. In: ÉSQUILO. *Oresteia*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 182.

13 JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 135.

Nesse panorama, a Justiça das Erínias não mais lutará contra a Justiça de Apolo: ambas agora se apequenam diante do cumprimento da justiça por mãos humanas.

REFERÊNCIAS

ÉSQUILO. *Oresteia*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2008.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LESKY, A. *A Tragédia Grega*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

O REINO E A GLÓRIA: CONCEITOS TEOLÓGICOS DA ECONOMIA E DO GOVERNO EM GIORGIO AGAMBEN

*Arthur Phillipe Milanez Santa Cecília*¹

Nos últimos anos, o nome de Giorgio Agamben contornou os quatro cantos do mundo. Para o bem ou para o mal, o fato é que a biopolítica e suas variantes ganharam um espaço sem precedentes no campo do debate filosófico contemporâneo, ultrapassando os círculos propriamente acadêmicos. Nesse cenário, encontra destaque a obra agambiana intitulada *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*, publicada no Brasil pela editora Boitempo².

Nesta obra, um dos clássicos do pensamento político contemporâneo, conforme avaliação de Brum³ Agamben, partindo da tese de que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, mas funcionalmente conexos, quais sejam a teologia política e a teologia econômica, busca traçar respostas para duas questões essenciais. A primeira delas relaciona-se com a razão pela qual o poder, no Ocidente, assumiu a forma de “economia”, isto é, um governo dos homens e das coisas; a segunda está vinculada à busca pelas justificativas que expliquem o porquê de o poder, tido como essencialmente governo, precisar da glória, isto é, o aparato cerimonial e litúrgico que o acompanha desde o início.

Em sua inquirição, o autor, partindo do pensamento de Michel Foucault, descobre que, nos séculos iniciais da Igreja, a fim de harmonizar o monoteísmo e as figuras do Pai, Filho e Espírito Santo,

1 Graduando em Direito pela Universidade Federal de Lavras. Pesquisador de iniciação científica, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Sevybricker Moreira e coorientação da Prof. Dra. Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz, com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

2 AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica do governo e da economia*. São Paulo: Boitempo, 2011.

3 BRUM, Benjamim. Religião e política na obra de Giorgio Agamben. *Griot: Revista de Filosofia*, [S.L.], v. 21, n. 1, p. 446-453, 1 fev. 2021, p. 447.

a doutrina trinitária foi introduzida sob a forma de “economia” da vida divina. Nesses termos, o filósofo demonstra que, com a fusão da ideia de providência e do paradigma “teológico-econômico”, surgiram categorias fundamentais da política moderna, como a teoria democrática da divisão dos poderes, a doutrina estratégica dos “efeitos colaterais”, a “mão invisível” do liberalismo *smithiano* e as ideias de ordem e segurança.

Agamben, nesses termos, desloca seu foco de estudo para os séculos iniciais da teologia cristã e examina como a consolidação paulina e patrística da comunidade messiânica nos liames helênicos de uma “economia”, e não de uma “política”, foi responsável por determinar uma diversidade de transmutações conceituais na ideia de governo. Dessas alterações, por seu turno, resultaram a base teológica oculta do paradigma do poder moderno como “governabilidade” e “gestão de coisas e pessoas”, conceitos foucaultianos aos quais Agamben se vincula⁴.

O autor, nesse sentido, por meio de sua obra, tece uma importante crítica arqueológica do poder moderno, e realiza sua investigação com profunda erudição e minúcia analítica, transitando com elevada naturalidade entre tradições e escolas do conhecimento variadas e fornecendo um material bibliográfico de elevada qualidade e profundidade. No tocante ao “Reino”, Agamben reconstrói a forma pela qual a ideia e *oikonomia* transladou-se de seu significado original ligado, pela filosofia grega, à “ciência da administração doméstica” para a noção teológica forte de economia como administração ou governo divino do mundo, vislumbrado por meio da consumação de um projeto salvífico-escatológico de redenção. Nos escritos de teólogos como Hipólito, Tertuliano e Gregório de Nazianza, citados por Sordi, o autor é capaz de identificar a forma com a qual a noção de “economia” foi paulatinamente sendo conjugada àquele de “providência”, de forma a fornecer ao governo do mundo real um modelo no qual Deus “governa

4 SORDI, C. AGAMBEN, Giorgio. O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011, 326 pp. *Debates do NER*, [S. l.], v. 1, n. 23, p. 247-254, 2013, p. 247.

tudo irresistivelmente, mas com brandura e sem violência, de modo que o homem crê seguir sua vontade enquanto executa a de Deus”⁵. Desse modo, erige-se um paradigma no qual o soberano governa desde uma solidariedade sutil e imperceptível com o livre-arbítrio das criaturas, de forma a governá-las como se elas se autogovernassem⁶.

Agamben continua sua pesquisa partindo das concepções de que o poder moderno não é apenas “governo”, como também “glória”, e de que os aspectos cerimoniais, litúrgicos e aclamatórios são, para além de resíduos do passado, a base do poder ocidental. A ideia do autor, nesse sentido, é constituir uma genealogia inédita capaz de refletir sobre a função do consenso e da mídia nos regimes democráticos modernos.

Nesse sentido, segundo a interpretação de Antonio Negri, é possível identificar, no ensaio de Agamben, duas inquições autônomas e complementares. A primeira delas, que diz respeito ao “Reino”, assinala a conclusão do projeto, introduzido pelo jurista alemão Carl Schmitt⁷, de redução analítica das categorias políticas modernas a termos da teologia política, buscando escrutinar, nos variados conceitos que dão subsídio à doutrina contemporânea do Estado [*Staatslehre*], indícios inequívocos e estruturais de suas raízes teológicas. A segunda investigação, relativa à “Glória”, cuidaria, por sua vez, da busca pela construção histórico-intelectual da ideia de consenso no Estado moderno, dimensão tratada por Agamben nos

5 LEIBNIZ, G.W. *Essais de théodicée* apud AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica do governo e da economia*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 8.

6 SORDI, C. AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011, 326 pp. *Debates do NER*, [S. l.], v. 1, n. 23, p. 247-254, 2013, p. 248.

7 Nesse sentido: “Para Schmitt, os conceitos produzidos ao longo da filosofia política ocidental são formas secularizadas de conceitos teológicos. Como exemplo, tem-se a soberania caracterizada com similares aos atributos de Deus. É a partir dessa relação entre política e teologia que a exceção em Schmitt apresenta um significado análogo ao milagre na teologia, assim como o papel do Estado como criador da ordem é análogo à função de Deus que cria o mundo.” (ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o estado de exceção. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, [s.l.], v. 105, p.227-276, 5 fev. 2013, p. 238)

termos de uma história das formas de sacralidade e aclamação⁸. A ideia do autor, portanto, no tocante à noção de “Glória” é realizar a análise das aclamações litúrgicas e dos símbolos cerimoniais do poder, do trono à coroa, da púrpura ao feixe de varas carregado pelos litores (que se tornou símbolo do fascismo), a fim de tecer sua genealogia proposta.

Da análise da obra agambiana, é conclusivo que a sociedade do espetáculo, como podemos denominar as democracias contemporâneas, é uma sociedade em que o poder, sob sua forma “gloriosa”, se torna indiscernível com a relação à *oikonomia* e ao governo. Nas palavras de Agamben

No entanto, um dos resultados de nossa pesquisa foi precisamente que a função das aclamações e da Glória, na forma moderna da opinião pública e do consenso, continua presente no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas. Se, os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso não se deve ao fato de permitirem o controle e o governo da opinião pública, mas também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia desaparecido. [...] Ter identificado integralmente Glória e *oikonomia* na forma aclamativa do consenso é antes a prestação específica das democracias contemporâneas e de seu *government by consent* [governo por consenso], cujo paradigma original não está escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais barrocos sobre governo divino no mundo⁹.

8 NEGRI, Antonio. Sovereignty: that divine ministry of the affairs of earthly life. *Journal of Cultural and Religious Theory*, v. 9, n. 1, 2008; pp. 96-100.

9 AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica do governo e da economia*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 10.

Nesses termos, o filósofo identifica como vazio esse centro da máquina governamental, e conclui que esse trono desocupado, símbolo da Glória, é o que deve ser profanado para dar lugar, para além dela, àquilo que, por ora, evoca apenas com o nome de *zoé aiōnios*, vida eterna. Apesar disso, Agamben traça na Glória o arcano central do poder e interroga o nexó indissolúvel que vincula ao governo e à *oikonomia*, ainda que essa conduta pareça a alguns uma operação desusada.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica do governo e da economia*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o estado de exceção. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, [s.l.], v. 105, p.227-276, 5 fev. 2013.

BRUM, Benjamim. Religião e política na obra de Giorgio Agamben. *Griot: Revista de Filosofia*, [S.L.], v. 21, n. 1, p. 446-453, 1 fev. 2021.

NEGRI, Antonio. Sovereignty: that divine ministry of the affairs of earthly life. *Journal of Cultural and Religious Theory*, v. 9, n. 1, 2008; pp. 96-100.

SORDI, C. AGAMBEN, Giorgio. O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011, 326 pp. *Debates do NER*, [S.L.], v. 1, n. 23, p. 247-254, 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/33193>. Acesso em: 19 jul. 2022.

**O MAL, O DIABO E O PROFANO:
A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E IMAGÉTICA DO
INIMIGO NAS RELIGIÕES DE MATRIZ CRISTÃ
E NO BRASIL CONTEMPORÂNEO**

*Daniel Marcelo Parreiras Soares*¹

*Raphael Machado de Castro*²

Concretamente: o cristianismo, ao combater a religião grega – e também a romana – coloca chifres no diabo por conta do Deus grego Pã, uma figura representada como meio homem, meio carneiro chifrudo, que seduzia as jovens. Da mesma forma, usa o tridente, para combater Poseidon, o Deus grego dos mares – Netuno para os romanos –, pois o tridente era o símbolo dessa divindade.
Edison Veiga

É a partir da provocação teórica proposta na citação anterior que surgem os primeiros apontamentos acerca das indagações e dos raciocínios presentes no trabalho aqui desenvolvido, cujo objetivo principal é discorrer, ainda que com contornos breves e iniciais, acerca da construção imagética e do ideário em torno da maldade, do demoníaco e do profano no desvelar histórico do Ocidente e, mais especificamente, em religiões de matrizes cristãs. Além disso, busca-se aqui compreender e delinear algumas das relações entre tais construções com exemplos ocorridos no Brasil contemporâneo e com as noções de amigo, inimigo, outro e adversário na seara das reflexões e da convivência na arena política.

Em sua obra *História da Feiura*, Umberto Eco realiza um esforço de resgate histórico da noção do feio pela cultura ocidental nas searas estéticas, artísticas, religiosas e culturais. Nela, o autor acaba por se

1 Graduando em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais. Possui graduação tecnológica em Gestão Pública pelo Centro Universitário UNA.

2 Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais.

debruçar em questões cruciais para a reflexão aqui realizada, a partir de uma historiografia, por exemplo, da noção de Diabo e de Mal³.

Umberto Eco explica, ademais, o papel da Idade Média na construção imagética da figura do Diabo. Essa, descrita em passagens bíblicas como o Apocalipse, não possuía difusão entre a maioria avassaladora dos fiéis iletrados e analfabetos da época, que viriam a ter contato com tais construções somente a partir de gravuras, pinturas e esculturas. Nessas, já se pode notar, também, a mudança de representação do Diabo para figuras remetentes a feiura e a bestas animais, por exemplo.

Talvez esteja nas reflexões do autor sobre o Diabo no mundo moderno, porém, sua maior contribuição para o presente trabalho. São nelas que o autor aqui tratado acaba por se referir a “demonização do inimigo”⁴. E é a partir dessa utilização que se faz possível avançar para os estudos de Chantal Mouffe em sua obra *Sobre o Político*, também crucial para o presente trabalho.

Como explicitado por Umberto Eco, a construção do bem e do mal é fundamentada, inclusive, por paralelos religiosos e culturais a partir de simbologias pelas quais a aversão ao diferente e a ferrenha repressão do outro são expressas, o que acaba por afastar

3 “No centro do inferno reina Lúcifer, ou Satanás, se preferirmos. Mas Satã, o diabo, o demônio já estavam presentes anteriormente. Existiam em diversas culturas vários tipos de demônios, como seres intermediários que às vezes são benévolos e às vezes malévolos (embora no Apocalipse também os “anjos” sejam coadjuvantes tanto de Deus, quanto do demônio) e, quando malévolos, de aspecto monstruoso: no Egito o monstro Ammut, híbrido de crocodilo, leopardo e hipopótamo, devora os condenados no além-túmulo; existem seres de feições bestiais na cultura mesopotâmica; em várias formas de religião dualista existe um Princípio do Mal que se opõe ao Princípio do Bem. Há o diabo como Al-Saitan na cultura islâmica, descrito com atributos animais, assim como existem vários demônios tentadores, os *gûl*, que assumem o aspecto de mulheres belíssimas.” ECO, Umberto. *História da feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2009. p. 90.

4 “Na medida em que Satanás desdramatiza seus traços, cresce, paralelamente, a demonização do inimigo, que ganha características satânicas. Embora o mundo moderno vá se ocupar particularmente deste inimigo (que tomará o lugar de Satanás), ele, no entanto, sempre existiu. Desde a Antiguidade, o inimigo sempre foi antes de tudo o Outro, o estrangeiro. (...) Os gregos, de fato, definiam como *bárbaros* (ou seja, gente que balbucia) todos aqueles que não falavam grego e, na escultura romana, os bárbaros derrotados pelas legiões exibem barbas incultas e narizes achatados.” ECO, Umberto. *História da feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2009. p. 185.

capacidade de diálogo e compreensão do próximo, o desumanizando e impossibilitando o desenvolvimento do sentimento de alteridade, o reconhecimento de si no outro. É nesse sentido que, em *Sobre o Político*, Chantal Mouffe discorre acerca da centralidade dos antagonismos⁵ na vivência em sociedade e nos alerta, por outro lado, para a necessidade de almejarmos um modelo agonístico, no qual não haja o objetivo de aniquilar o outro, de erradicar o ator político diferente daqueles com os quais um sujeito se identifica⁶.

Ocorre que, no Brasil contemporâneo, porém, quando nos debruçamos sob as relações de alteridade entre grupos religiosos específicos de matriz cristã e demais crenças religiosas, é possível encontrarmos uma maior proximidade com as noções de amigo/inimigo em detrimento da busca por uma convivência agonística em sociedade⁷. É possível, ainda, observar semelhanças entre condutas contemporâneas e as descrições históricas sobre a “demonização do inimigo” trabalhadas por Umberto Eco. Se tomarmos as caracterizações de certos grupos neopentecostais em relação às religiões de matriz

5 “No campo das identidades coletivas, estamos sempre lidando com a criação de um ‘nós’ que só pode existir pela demarcação de um ‘eles’. Isso não quer dizer, naturalmente, que tal relação seja necessariamente uma relação de amigo/inimigo, ou seja, uma relação antagonística. Mas devemos reconhecer que, em determinadas situações, existe sempre a possibilidade que essa relação nós/eles possa se tornar antagonística, isto é, que ela possa se tornar uma relação de amigo/inimigo. Isso acontece quando se acredita que o ‘eles’ está questionando a identidade do nós e ameaçando a sua existência. Dali em diante, como comprova o exemplo da desintegração da Iugoslávia, toda forma de relação nós/eles – seja ela religiosa, étnica, econômica ou de outro tipo – torna-se um espaço de antagonismo.” MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015. p. 14.

6 “Para ser aceito como legítimo, o conflito precisa assumir uma forma que não destrua o ente político. (...) No entanto, os oponentes não podem ser simplesmente considerados concorrentes cujos interesses podem ser tratados por meio de uma simples negociação ou acomodados por meio da discussão, porque, nesse caso, o elemento antagonístico teria sido simplesmente eliminado. Se por um lado queremos reconhecer a permanência da dimensão antagonística do conflito, e por outro permitir a possibilidade de que ele seja ‘domesticado’, é necessário considerar um terceiro tipo de relação. É esse tipo de relação que eu sugeri chamar de ‘agonismo’”. MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015. p. 19.

7 “Em 2021, (...) o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MDH) recebeu 586 denúncias de intolerância religiosa, um aumento de 141% em relação ao ano anterior, que teve 243 denúncias.” HOLANDA, Letícia. Denúncias de intolerância religiosa cresceram 141% no Brasil em 2021. *Metrópoles*, 2022.

africana podemos observar movimentos semelhantes aos descritos pelo pensador português ao nos debruçarmos, por exemplo, sobre o ideário em torno do orixá Exu⁸.

A “demonização” de Exu no Brasil, porém, acaba por ser apenas uma demonstração de como religiões de matriz cristã, em diversos outros casos se utilizam das noções de Diabo, Demônio, Bem ou Mal para caracterizar seus inimigos na arena política⁹, em clara contraposição ao modelo adversarial e agonístico proposto por Chantal Mouffe. Em toada semelhante, tais caracterizações também se tornam evidentes quando analisamos os discursos relacionados à atividade política no país, por exemplo¹⁰.

Infelizmente ainda é possível observar, na realidade política contemporânea brasileira, uma distância abissal entre o desejo e o objetivo democrático de considerarmos aqueles dos quais discordamos como adversários e os inúmeros casos em que a relação política se

8 “Quando a escola de samba Acadêmicos da Grande Rio foi sagrada campeã do Carnaval do Rio de Janeiro com um enredo que exaltou Exu (em iorubá: Èṣù), um dos principais orixás do candomblé e da umbanda, o babalorixá Sidnei Nogueira celebrou com seus mais de 75 mil seguidores do Instagram. (...) Não demorou muito para que os ataques de fundamentalistas religiosos comesçassem. ‘Evangélicos que não são meus seguidores vieram me atacar por mensagens privadas. ‘Tá repreendido em nome de Jesus’, ‘Você vai morrer’, disseram. (...) Assim como ele, outras lideranças de religiões de matriz africana relataram ataques virtuais desde o desfile da Grande Rio, que pretendia desmistificar a imagem da divindade africana, demonizada por grupos fundamentalistas cristãos no Brasil.” CORREIA, Mariama. “O racismo religioso quer demonizar Exu”, diz autor de livro sobre intolerância religiosa. *Pública*, 2022.

9 “O pastor Anderson Silva confessou que também já votou no líder petista, mas que hoje se arrepende. ‘Votei no Lula no primeiro mandato, justamente por não possuir conhecimento acadêmico daquilo que as esquerdas representam. Hoje, como um acadêmico, tenho acesso, o conhecimento e o dever de propagar que Deus não possui partido político, mas sem dúvida, o Diabo é de esquerda’, declarou o líder da Igreja Vivo por Ti.” LOPES, Leiliane. Pastor Anderson Silva se arrependeu de votar no Lula e diz: “Sem dúvida, o diabo é de esquerda”. *JM Notícia*, 2021.

10 “Acorda, povo de Deus!”, berrou o pastor Silas Malafaia, dando pequenos pulinhos no palco na Assembleia de Deus Vitória em Cristo. A três dias das eleições municipais, o culto no templo-sede – uma construção monumental localizada na Penha, Rio de Janeiro – estava agitado. Cerca de 5.500 pessoas acompanhavam atentas o discurso político preparado por Malafaia. ‘Aqui, eu vou te ensinar para você não comer na mão do esquerdopata’, o pastor havia dito antes. (...) ‘O que seu candidato pensa sobre ideologia de gênero?’, gritou, para em seguida emendar: ‘Ideologia de gênero é dizer para uma criança de 6 anos de idade que ela não é menina nem menino’.” LEVY, CLARISSA. Silas Malafaia sobre esquerda: “Não tem moleza, é pau, é ideológico”. *Pública*, 2020.

mostra sob a ótica do amigo/inimigo e busca o extermínio total do outro¹¹. Quando levamos em consideração exemplos de antagonismos nocivos à vivência em sociedade relacionados com o ideário religioso de certos grupos de matriz cristã no Brasil, tal distância se mostra ainda maior.

Ainda que longínquas, porém, não nos restam alternativas senão as contidas dentro do embate político em prol de antagonismos que não se guiam pela ótica de aniquilação de um inimigo, mas sim pelos parâmetros democráticos da contemporaneidade ocidental e, em contrapartida, pela noção de adversário. É sem tal noção que nos tornamos reféns de crises políticas cada vez mais frequentes e, inclusive, de ciclos constantes de violência, aniquilação política e retrocessos democráticos.

Uma sociedade democrática não pode tratar quem questiona suas instituições básicas como um adversário legítimo. A abordagem agonística não pretende abarcar todas as diferenças e superar todas as formas de exclusão. (...) Algumas reivindicações são excluídas não porque sejam declaradas ‘perniciosas’, mas porque põem em questão as instituições fundamentais da associação política democrática. (...) a democracia exige um ‘consenso conflituoso’: consenso sobre os valores éticos-políticos de liberdade e igualdade para todos, e dissenso a respeito da interpretação desses valores. Portanto, deve se traçar uma linha entre aqueles que rejeitam completamente esses valores e aqueles que, embora os aceitem, defendem interpretações conflitantes¹².

11 “Como e onde ocorreu o crime? O ataque ocorreu durante o aniversário de 50 anos de Marcelo de Arruda, comemorado com uma festa temática do PT. Segundo os relatos à polícia, Guaranho passou de carro em frente ao salão de festas dizendo ‘Aqui é Bolsonaro’ e ‘Lula ladrão’, além de proferir xingamentos. Ele saiu após uma rápida discussão e disse que retornaria. De acordo com as testemunhas, Arruda então foi ao seu carro e pegou uma arma para se defender. Guaranho de fato retornou, invadiu o salão de festas e atirou em Arruda. O petista, já ferido no chão, também baleou o bolsonarista. Uma câmera de segurança registrou o crime.” Entenda o caso de petista morto por bolsonarista em Foz do Iguaçu (PR). *Folha de São Paulo*, 2022.

12 MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015. p. 121.

REFERÊNCIAS

CORREIA, Mariama. “O racismo religioso quer demonizar Exu”, diz autor de livro sobre intolerância religiosa. *Pública*, 2022. Disponível em: <https://apublica.org/2022/04/o-racismo-religioso-quer-demonizar-exu-diz-autor-de-livro-sobre-intolerancia-religiosa/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

ECO, Umberto. *História da feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

ENTENDA CASO DE PETISTA MORTO POR BOLSONARISTA EM FOZ DO IGUAÇU (PR). *Folha de São Paulo*, 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/07/entenda-caso-de-petista-morto-por-bolsonarista-em-foz-do-iguacu-pr.shtml>. Acesso em: 20 jul. 2022.

HOLANDA, Letícia. Denúncias de intolerância religiosa cresceram 141% no Brasil em 2021. *Metrópoles*, 2022. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/denuncias-de-intolerancia-religiosa-cresceram-141-no-brasil-em-2021>. Acesso em: 16 jul. 2022.

LEVY, CLARISSA. Silas Malafaia sobre esquerda: “Não tem moleza, é pau, é ideológico”. *Pública*, 2020. Disponível em: <https://apublica.org/2020/11/silas-malafaia-sobre-esquerda-nao-tem-moleza-e-pau-e-ideologico/>. Acesso em: 06 jul. 2022.

LOPES, Leiliane. Pastor Anderson Silva se arrependeu de votar no Lula e diz: “Sem dúvida, o diabo é de esquerda”. *JM Notícia*, 2021.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

VEIGA, Edison. Como o Cristianismo moldou a figura de Satanás para combater outras religiões. *BBC News Brasil*, 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-45108192>. Acesso em: 18 jul. 2022.

A CONDIÇÃO SOCIOCULTURAL DA MULHER SENEGALESA EM: “UNE SI LONGUE LETTRE”, DE MARIAMA BÂ

*Mariana Romling Rotheia Andrade*¹

Este trabalho tem como finalidade analisar, a partir da obra literária “Une si longue lettre”, aspectos sociais, culturais, políticos e religiosos que refletem a situação da mulher no Senegal nas décadas pós-independência (1960). Para alcançar esse objetivo, é observado, de maneira interseccional, ou seja, por meio de categorias como sexo, classe (no caso do Senegal castas sociais também), raça, sexualidade e trabalho, como as discriminações contra a mulher ocorrem nessa sociedade. O presente trabalho torna-se relevante para a comunidade acadêmica na medida em que se trata de um livro que ganhou o Prêmio Noma de melhor obra africana no ano de 1980 mas que não apresenta tradução para o português.

Mariama Bâ, professora e colaboradora em diversos movimentos das mulheres, é pioneira na literatura feminina de seu país, sendo considerada atualmente pela crítica feminista a primeira de uma geração de escritoras feministas no Senegal². A dicotomia entre duas realidades diferentes é expressa na escrita de Bâ: escolarizada em uma escola francesa e ao mesmo tempo inserida em uma sociedade de castas e muçulmana que hierarquiza e separa os papéis entre o homem e a mulher nas esferas da sociedade³.

O livro aborda diversos temas sociais e culturais, dentre eles o que mais se destaca é a questão da poligamia no âmbito familiar, isto é, direito dos homens muçulmanos de possuir até quatro esposas. Bâ relata a vida das mulheres que vivenciam essa prática de casamento,

1 Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

2 HAAKER, Malin. *La femme africaine dans Une si longue lettre de Mariama Bâ et Assèze l'africaine de Calixthe Beyala*. Independent thesis Basic level (degree of Bachelor) - Linnaeus University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Languages, 2014. p. 8.

3 PERRET, Arnaud B. A. *Mariama Bâ: un féminisme né à l'intersection de deux cultures*. Thesis (Master of Arts) - University of North Texas, Denton, 2006. p. 17.

focalizando no impacto negativo no cotidiano da primeira esposa, como cada uma das mulheres do livro lidam com a presença dessa prática em suas vidas, trazendo o debate da poligamia para uma perspectiva mais ampla acerca da própria condição humana⁴. Ademais, a escritora explora temas como maternidade; educação da mulher; paridade política; conciliamento da fé islâmica com a defesa da equidade entre os sexos; gravidez precoce, dentre outros.

A obra é narrada pela protagonista, Ramatoulaye, que escreve cartas a sua melhor amiga, Aïssatou Bâ, tratando-se de um longo monólogo. Inicialmente, Ramatoulaye escreve acerca da morte de seu marido, Modou Fall, vítima de um ataque cardíaco, relatando as práticas muçulmanas que uma viúva precisa realizar após a morte de seu marido. Por exemplo, há o período de cláusula em que ela precisa ficar isolada em razão de seu luto. Para além disso, “Le mirasse” é um preceito religioso que ordena a revelação de todos os bens do indivíduo morto, a fim de repartir com todos os herdeiros da família⁵. Nessa revelação, ela descobre diversos gastos e mudanças nos títulos de propriedades na conta conjunta deles, ações em benefício da segunda esposa dele.

Ao relembrar a parte de sua vida em que descobre que seu marido se casou com uma outra mulher, ela escreve acerca da forma como sua amiga lidou quando passou pela mesma situação. Aïssatou divorciou-se de seu marido quando obteve conhecimento que ele havia se casado com outra. Além do mais, seu marido foi coagido a tomar essa decisão pois a mãe dele nunca aceitou o casamento, na medida em que Aïssatou era proveniente de uma classe inferior. Nas palavras da sogra “ela acreditava firmemente no sangue portador de virtude e repetia balançando a cabeça, que a falta de nobreza no nascimento se encontrava no comportamento”⁶.

4 GUÈYE, Médoune. La Question Du Féminisme Chez Mariama Bâ Et Aminata Sow Fall. *The French Review*, v. 72, n. 2, p. 308-319, 1998. p. 309.

5 BÂ, Mariama. *Une si longue lettre*. Paris: Le Serpent à Plumes, 2001. p. 16.

6 BÂ, Mariama. *Une si longue lettre*. Paris: Le Serpent à Plumes, 2001. p. 39. Tradução livre. No original: “elle croyait ferme au sang porteur de vertus et répétait en hochant la tête, que le manque de noblesse à la naissance se retrouve dans le comportement”.

Esse trecho mostra a visão ainda presente na sociedade senegalesa das castas sociais, em que um indivíduo é veemente reprovado quando se casa com alguém de uma classe mais baixa. O sistema de castas no Senegal remonta a séculos, perpassando a colonização. Atualmente, é apresentado como um empecilho à democracia senegalesa, dificultando a ascensão de determinadas castas à vida pública, tornando a representação política estratificada e desigual, além dos problemas familiares descritos no livro⁷.

Aïssatou mudou-se de Dakar para os Estados Unidos, levou os filhos e adquiriu independência financeira trabalhando na Embaixada do Senegal neste país. A forma como a protagonista lidou com a poligamia de seu marido foi bem diferente. Diante do sumiço de seu marido durante várias noites e posteriormente por um dia todo, o irmão de Modou conta a Ramatoulaye que acabara de ser realizado o segundo casamento de seu marido.

A poligamia persiste no Senegal nos dias atuais, pois em 2013, 35,2% dos domicílios senegaleses se declararam polígamos, de acordo com a Agência Nacional de Estatística e Demografia⁸. Essa tradição advinda da religião majoritária é tão marcante no país que a lei senegalesa reconhece tipos de poligamia permitidos no ato do casamento. Na obra, a autora trata como uma situação humilhante para as mulheres, mas devido à tradição cultural e religiosa, muitas mulheres mais jovens desejam ser a segunda esposa de homens mais velhos por acreditarem ser a única opção de casamento que encontrarão⁹.

Após a morte de Modou, o pretendente de infância de Ramatoulaye, Daouda Dieng, atualmente membro da Assembleia Nacional, pede para ela ser sua segunda esposa; mas o pedido é negado. Quando Ramatoulaye encontra-se com Daouda, pergunta como está

7 MBOW, Penda. Démocratie, droits humains et castes au Sénégal. *Journal des africanistes*, n. 70, fascicule 1-2, L'ombre portée de l'esclavage, p. 71-91, 2000. p. 75.

8 KANE, Coumba. Au Sénégal, la polygamie ne rebute plus les femmes instruites. *Le Monde*, Paris, 11 mai. 2018.

9 KOWAL, Valerie. Sénégal: deux épouses sinon rien. *Franceinfo*: Afrique. Paris, 27 mai. 2014.

o trabalho na “Assembleia masculina”, e que, com a resposta dele, logo se indigna com a quantidade de mulheres lá, um total de 4 em 100. Os encontros com Daouda são os momentos que a personagem expressa de forma mais acentuada suas opiniões políticas a respeito dos direitos das mulheres: “Quando veremos a primeira mulher ministra associada às decisões que norteiam o futuro de nosso país? [...] quando a sociedade educada passará a ser determinada não pelo sexo, mas por critérios de valor?”¹⁰.

É necessário frisar que a personagem possui esses pensamentos devido à educação que ela e Aïssatou receberam, não sendo, portanto, algo comum para as senegalesas na época que o livro se passa. Elas estudaram em escolas francesas no Senegal, ou seja, receberam influência dos valores ocidentais. Em certo momento do livro, Ramatoulaye fala sobre o trabalho doméstico não remunerado. Para ela, as mulheres “donas de casa” possuem muito mérito. Mesmo que o trabalho que elas assumem não seja quantificado em valor monetário, é um trabalho essencial para a sociedade¹¹.

De fato, o trabalho reprodutivo, como também o trabalho do cuidado foram invisibilizados de se enquadrar nas definições tradicionais de trabalho, isto é, o trabalho como uma simples produção de objetos e de bens, com a venda da força de trabalho¹². A divisão sexual do trabalho mostra as relações sociais de sexo nas sociedades e, historicamente, foi dividida com os homens ocupando a esfera produtiva e as mulheres a esfera reprodutiva. No livro, apesar da formação superior de Ramatoulaye, a fim criar seus 12 filhos, ela se encarrega do trabalho reprodutivo, enquanto Modou trabalha como advogado.

10 BÂ, Mariama. *Une si longue lettre*. Paris: Le Serpent à Plumes, 2001. p. 87. Tradução livre. No original: “À quand la première femme ministre associée aux décisions qui orientent le devenir de notre pays? [...] Quand la société éduquée arrivera-telle à se déterminer non en fonction du sexe, mais des critères de valeur?”.

11 BÂ, Mariama. *Une si longue lettre*. Paris: Le Serpent à Plumes, 2001. p. 90.

12 KERGOAT, Danièle. O cuidado e a imbricação das relações sociais. In: ABREU, Alice Rangel de Paiva; HIRATA, Helena; LOMBARDI, Maria Rosa. *Gênero e trabalho no Brasil e na França*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 18.

No final do livro, Ramatoulaye descobre que sua filha Aïssatou, homônima de sua amiga, está escondendo uma gravidez há três meses, por medo da reação da mãe. Ela, emocionada com a dor da filha, a abraça, acolhendo-a na situação difícil. De acordo com o Relatório de observação sobre a gravidez nas adolescentes no meio escolar no Senegal¹³ de 2019, 16% das mulheres de 15 a 19 anos já iniciaram a vida reprodutiva¹⁴. Logo, é perceptível que as décadas de diferença entre o contexto do livro e os dias de hoje evidenciam um problema grave no país. Isso se dá por fatores sociais como a falta de diálogo entre os pais sobre a sexualidade, fatores políticos como a carência de educação sexual nas escolas e fatores religiosos como o preceito islâmico de que a mulher só pode iniciar a vida sexual após o casamento, tornando-se um tabu o diálogo desses temas. Como consequência, a evasão escolar e posteriormente, a menor profissionalização dessas mulheres muitas vezes implica na realização exclusiva de trabalho reprodutivo, enquanto o marido fica encarregado do trabalho produtivo¹⁵.

Por meio da análise da obra, juntamente com os suportes teóricos utilizados, é possível compreender como a narrativa de Mariama Bâ retrata a mulher senegalesa como produto de aspectos religiosos e culturais, como por exemplo, a influência do islamismo em todas as intâncias da vida privada e algumas vezes pública - na medida em que os valores culturais influenciam o conteúdo das leis, como é o caso da lei da poligamia. Além disso, apontam-se aspectos sociais, como o papel reservado à mulher na sociedade senegalesa, assim como a dicotomia entre a inserção de valores ocidentais na educação das mulheres de classe média e alta após a independência e os valores tradicionais. Ademais, aspectos políticos, como a representação feminina nos órgãos de Governo e Estado.

13 “Rapport des observatoires sur les grossesses chez les adolescentes en milieu scolaire au Sénégal”, 2019, tradução livre.

14 GROUPE POUR L'ÉTUDE ET L'ENSEIGNEMENT DE LA POPULATION (GEEP). *Rapport des observatoires sur les grossesses chez les adolescentes en milieu scolaire au Senegal*. Dakar, 2019.

15 NIASSE BA, Salma. Au Sénégal, la lutte contre les grossesses précoces passe par l'éducation des enfants et des familles. *Le Monde*, Paris, 16 out. 2020.

Esse paralelo entre a obra literária com a realidade das mulheres senegalesas evidencia a ligação entre a experiência e a vivência da escritora no Senegal com a forma como ela escreve sua obra literária. Pode-se afirmar, logo, que Mariama Bâ desenvolveu uma narrativa que coloca a mulher como ponto central, retratando as camadas que agem de forma coercitiva e desigual na condição desse indivíduo na sociedade senegalesa.

REFERÊNCIAS

BÂ, Mariama. *Une si longue lettre*. Paris: Le Serpent à Plumes, 2001.

GROUPE POUR L'ÉTUDE ET L'ENSEIGNEMENT DE LA POPULATION (GEEP). *Rapport des observatoires sur les grossesses chez les adolescentes en milieu scolaire au Senegal*. Dakar, 2019.

GUÈYE, Médoune. La Question Du Féminisme Chez Mariama Bâ Et Aminata Sow Fall. *The French Review*, v. 72, n. 2, p. 308-319, 1998.

HAAKER, Malin. *La femme africaine dans Une si longue lettre de Mariama Bâ et Assèze l'africaine de Calixthe Beyala*. Independent thesis Basic level (degree of Bachelor) - Linnaeus University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Languages, 2014.

KANE, Coumba. Au Sénégal, la polygamie ne rebute plus les femmes instruites. *Le Monde*, Paris, 11 mai. 2018. Disponível em: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/05/11/au-senegal-la-polygamie-ne-fait-plus-peur-aux-femmes-instruites_5297654_3212.html.

KERGOAT, Danièle. O cuidado e a imbricação das relações sociais. In: ABREU, Alice Rangel de Paiva; HIRATA, Helena; LOMBARDI, Maria Rosa. *Gênero e trabalho no Brasil e na França*. São Paulo: Boitempo, 2016.

KOWAL, Valerie. Sénégal: deux épouses sinon rien. *Franceinfo: Afrique*. Paris, 27 mai. 2014. Disponível em: https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/senegal/senegal-deux-epouses-sinon-rien_3069465.html.

MBOW, Penda. Démocratie, droits humains et castes au Sénégal. *Journal des africanistes*, n. 70, fascicule 1-2, L'ombre portée de l'esclavage, p. 71-91, 2000.

NIASSE BA, Salma. Au Sénégal, la lutte contre les grossesses précoces passe par l'éducation des enfants et des familles. *Le Monde*, Paris, 16 out. 2020. Disponível em: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/10/16/au-senegal-la-lutte-contre-les-grossesses-precoces-passe-par-l-education-des-enfants-et-des-familles_6056352_3212.html.

PERRET, Arnaud B. A. *Mariama Bâ: un féminisme né à l'intersection de deux cultures*. Thesis (Master of Arts) - University of North Texas, Denton, 2006.

DA MALANDRAGEM À ALA DA MAGIA NEGRA: ESTÉTICA E CRIMINALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO SÉCULO XX

*Gabriel da Silva Reis*¹

A Proclamação da República criou uma grande expectativa de renovação política de maior participação do poder por parte não só de elites, mas também das camadas outrora excluídas². A transição se mostra como uma aparente ruptura, contudo, mais animadora no discurso e na pretensão do que na realidade. Na manhã do dia 16 de novembro de 1889, o Estado brasileiro amanheceu sem o seu poder moderador e sem uma organização institucional consistente, mas ainda com muitos desejos e promessas. É neste quadro que a reflexão acerca do Hino à Proclamação da República, do início de 1890, se mostra oportuna, em especial o enunciado: “nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país”.

Um ano após a abolição da escravidão, o Estado brasileiro já mostrava o seu desejo em apagar este elemento constitutivo e enraizado nas construções da nação. Numa primeira análise, parece absurdo ou até mesmo contraditório, contudo, é importante ressaltar que a abolição da escravidão envolvia debates que direcionaram a intencionalidade para múltiplas direções, evidenciando a conclusão de Achille Mbembe: raça e racismo não pertencem somente ao passado, mas também a um futuro. Neste momento, o escravo se mostra inexistente no Brasil, mas o que fazer com os negros? Mariza Corrêa nos provoca a pensar:

1 Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Profa. Dra. Karine Salgado, com bolsa CAPES. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

2 CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras. No que diz respeito à discussão sobre empreendimentos estéticos e imaginários em disputa, recomendamos também CARVALHO, José Murilo de. *Formação das Almas – o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

invertendo a afirmação de Marx (“um negro é um negro. Em certas circunstâncias ele se transforma num escravo”), os intelectuais daquele momento tratavam de transformar escravos em negros, isto é, de constituí-los enquanto categorias de análise, deixando entre parênteses, em sua passagem de “máquinas de trabalho” a “objetos de ciência” (Silvio Romero) a discussão de sua cidadania³.

Diante desse emaranhado de influências e controvérsias, o hino simboliza a abertura de um caminho para os desejos e “esperanças de um novo porvir” que norteará os debates presentes no século XX sobre identidade nacional e que, ainda hoje, se mostra inacabado, ao ponto que o crítico literário, Roberto Schwarz, define o Brasil por uma tendência de sempre “recomeçar do zero”⁴, motivo pelo qual a nacionalidade seria algo que se constrói por subtração.

Assim, em 1888, o Brasil se livrou dos escravos e, com o Hino à Proclamação da República, os eliminou do passado. Contudo, então, um novo desafio para o século XX: o que fazer com os negros que restaram?

No âmbito da Teoria Racial Crítica, a filósofa do Direito Angela P. Haris, ao resgatar a crítica de Karl Marx, conceitua ideologia enquanto uma técnica de gerenciamento de emoções. Assim, a proposta do pensamento crítico dissolve a fronteira aparente entre razão e emoção, evidenciando que há uma aproximação entre essas dimensões e que constituem elementos legitimadores de um imaginário e de uma realidade. Esta elaboração do que constitui o pensamento ideológico se mostra adequada para pensarmos o projeto estético pós abolição da escravidão, pois um dos efeitos produzidos é “tornar o sofrimento invisível e a compaixão inapropriada, ao nos assegurar que o status quo é natural, normal e necessário”.

3 CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. rev. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001. p. 49-50.

4 SCHWARZ, Roberto. *Ideias fora do Lugar*. São Paulo: Companhia das Letras.

O projeto republicano tinha como um dos objetivos colocar negro do lado de fora da nação que se tentava construir, de modo que: ou você seria brasileiro, ou seria negro⁵. Em uma ótica similar, Grada Kilomba reflete sobre as construções cotidianas, estéticas e simbólicas, que norteiam os mecanismos de construção de um Outro. Paul Mecheril em um ensaio propõe o uso de um vocábulo estético, dentro do par belo e feio, para compreender a construção de uma identidade nacional dentro de um marcador racial, de modo que o outro racializado é visto como aquele que compromete a integridade (beleza) da nação⁶. Por este motivo, Joaquim Nabuco se mostrava cético com os desdobramentos do pós-abolição, pois, para ele, as transformações jurídicas se mostraram insignificantes quando comparadas àqueles presentes no âmbito cultural:

Somente depois de libertados os escravos e os senhores do jugo que os inutiliza, igualmente, para a vida livre, poderemos empreender esse programa sério de reformas - das quais as que podem ser votadas por lei, apesar da sua imensa importância, são, todavia, insignificantes ao lado das que devem ser realizada por nós mesmos, por meio de educação, da associação, da imprensa, da imigração espontânea, da religião purificada, de um novo ideal de Estado: reformas que não poderão ser realizadas de um jato, aos aplausos da multidão, na praça pública, mas que terão de ser executadas, para que delas resulte um povo forte, inteligente, patriota e livre, dia por dia e noite por noite, obscuramente, anonimamente, no segredo das nossas vidas, na penumbra da família, sem outro aplauso, nem outra recompensa, senão os

5 Sobre o projeto eugenista, recomendamos: SCHWARCZ, Lília. *Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras. SCHWARCZ, Lília. *Nem branco nem preto, muito pelo contrário*. São Paulo: Companhia das Letras.

6 KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó.

da consciência avigorada, moralizada e disciplinada, ao mesmo tempo viril e humana⁷.

É neste cenário que em 1890 é promulgado o novo Código Penal que tinha um projeto declarado de criminalização dos grupos entendidos enquanto degenerados. Contudo, o real processo de criminalização se deu por meio das leis extravagantes ou das reformas posteriores⁸. O Decreto nº. 145/1893 determinava o espaço onde “mendigos válidos, vagabundos ou vadios, capoeiras e desordeiros” seriam corrigidos, e a definição desses se encontra presente no art. 51 e 52, do Decreto nº. 6994/1908⁹.

A preocupação do sistema criminal, dado o teor do texto normativo, não tinha como objetivo tutelar um bem jurídico, mas sim garantir a ordem e o projeto de ordenação do Estado. É neste sentido que podemos pensar os processos de criminalização das religiões de matriz afro-brasileira. Ao longo dos primeiros anos do século XX, inúmeras práticas culturais foram criminalizadas sob o argumento de que constituíam elementos degenerados quando o motivo real era a dissonância com a paisagem moderna republicana que o Estado tentava construir.

O processo de criminalização das religiões acompanha empreendimentos culturais. Esta situação se mostra presente no Museu da Polícia Civil, localizado no Rio de Janeiro expôs por muitos anos itens de religiões de matriz africana que foram apreendidos para compor a “Coleção da Magia Negra”. O processo narrativo se dá em dois momentos: a retenção dos objetos e, em seguida, a forma com a qual eles são expostos para um público, representando o olhar de uma instituição. Foi necessária uma luta, que não se deu somente pela via judicial, mas também pelas manifestações nas ruas e espaços

7 NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Editora Nova Fronteira, 1999. p. 237.

8 BATISTA, Nilo. ZAFFARONI, Eugenio Raul. *Direito Penal brasileiro I*. Editora Revan. p. 446.

9 Para além deste, dentro da mesma temática, podemos destacar também a Lei n. 947 de 1902, Decreto 4.753 de 1903, Decreto Legislativo n. 145/1903 e o Decreto n. 6.994/1908.

mediáticos, para que, quase um século depois, esses itens fossem devolvidos aos grupos sociais¹⁰.

A luta dos movimentos sociais pelo exercício da liberdade religiosa constitui um movimento necessário e ainda alvo de inúmeras violências – públicas e privadas – nos dias de hoje. Sustentamos que a análise do caso supracitado permite uma compreensão mais complexa sobre as relações entre processo de criminalização e transmissão da cultura que, como Walter Benjamin afirma em suas *Teses sobre o Conceito de história*: “a cultura não é isenta de barbárie, tampouco o processo de transmissão da cultura”¹¹.

10 GLOBO. *Peças históricas de religiões afro-brasileiras apreendidas irão para o Museu da República do Rio*. Para além de notícia, recomendamos fortemente o documentário produzido pelos integrantes do movimento popular disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=7tRuZJv61RI&t=6s>. Acesso em: 9 ago. 2022.

11 BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. 2. ed. Trad. João Barreto. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

REFERÊNCIAS

BATISTA, Nilo. ZAFFARONI, Eugenio Raul. *Direito Penal brasileiro I*. Editora Revan.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. 2. ed. Trad. João Barreto. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

BRASIL. *Lei n. 947 de 1902*.

BRASIL. *Decreto 4.753 de 1903*.

BRASIL. *Decreto Legislativo n. 145/1903*.

BRASIL. *Decreto n. 6.994/1908*.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001, p. 49-50.

CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.

CARVALHO, José Murilo de. *Formação das Almas – o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

GLOBO. *Pecas históricas de religiões afro-brasileiras apreendidas irão para o Museu da República do Rio*. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/08/10/pecas-historicas-de-religioes-afro-brasileiras-apreendidas-irao-para-o-museu-da-republica-rio.gh.html>. Acesso em: 9 ago. 2022.

SCHWARZ, Roberto. *Ideias fora do Lugar*. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWARCZ, Lilia. *Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWARCZ, Lilia. *Nem branco nem preto, muito pelo contrário*. São Paulo: Companhia das Letras.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Editora Nova Fronteira, 1999.

DIREITO, RELIGIÃO E CINEMA: AS REGULAÇÕES CINEMATOGRAFICAS ESTATAL E CATÓLICA NA ERA VARGAS

*Maria Laura Tolentino Marques Gonrijo Couto*¹

A apresentação deste resumo expandido², inserida em pesquisa em desenvolvimento, buscou tratar das ações do Estado e da Igreja Católica na regulação cinematográfica no Brasil, abordando o período da Era Vargas (1930-1945). Tal recorte temporal foi selecionado pelo fato de esta época ter abarcado, por um lado, a nacionalização da censura sobre o cinema pelo Estado, por meio do Decreto nº 21.240, de 4 de abril de 1932, bem como, por outro, a criação do “primeiro órgão católico brasileiro oficial para o cinema, fundamentado e legitimado pela alta hierarquia”³: o Secretariado de Cinema da Ação Católica Brasileira, em 1938. Pretendeu-se estabelecer paralelos e possíveis correlações entre ambas as formas de controle.

No campo estatal, havia anteriormente algumas normas sobre a censura em esfera local. Sua centralização em âmbito federal não partiu de iniciativa unicamente do Estado. A Associação Brasileira de Educação fez campanhas em prol dessa questão⁴, e a Associação Brasileira Cinematográfica, trazendo também a

1 Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da Profa. Dra. Karine Salgado, com bolsa CAPES à época da apresentação deste trabalho. Graduada em Direito pela mesma instituição.

2 O texto completo deste resumo expandido foi desenvolvido no âmbito da disciplina *Direito e Religião*, ministrada pelo Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, no trimestre 2021/2, e publicado em COUTO, Maria Laura Tolentino Marques Gontijo. *Direito, Religião e Cinema: as regulações cinematográficas estatal e católica na Era Vargas*. In: CORRÊA, Caetano Dias (org.). *Direito e Religião: Novos Estudos*. Londrina: Thoth, 2021. p. 111-130.

3 CHAVES, Geovano Moreira. *Sob o designio moral: o cinema além do filme (1900-1964)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. p. 145.

4 SOUZA, José Inácio de Melo. *O Estado contra os meios de comunicação (1889-1945)*. São Paulo: Annablume, 2003. p. 69-70.

pauta educativa – acrescida dos interesses fiscais da organização –, encaminhou documento a Getúlio Vargas, desencadeando a criação de uma comissão, sob a presidência do Ministro da Educação e Saúde Pública, Francisco Campos, “composta por exibidores, produtores e educadores”⁵.

De seus trabalhos, resultou exposição de motivos que propôs a implantação de onze medidas legislativas, dentre as quais: nacionalização da censura, com taxa fixa por metragem de todo filme a ser exibido no Brasil – justificada pela comissão como forma de segurança jurídica para os empresários do cinema, que não mais se sujeitariam a possíveis múltiplas censuras e suas respectivas taxas –; incentivos fiscais para o filme virgem e o filme tido como educativo; estímulos ao filme nacional, com medidas de obrigatoriedade de exibição; e “O estabelecimento da censura em bases justas”⁶: avaliar aspectos intelectuais, morais e artísticos das fitas, tendo em vista a cultura da sociedade em questão, na visão do Ministro. Para essa avaliação dos filmes, vem então um órgão federal especializado, a futura comissão de censura cinematográfica, que, seguindo padrões internacionais, estaria sob o Ministério da Educação. O Decreto nº 21.240, de 1932, a partir daí criado, incorporou grande parte dessas sugestões, e estabeleceu que seria interditada total ou parcialmente a película, conforme o art. 8º, quando:

- I - Contiver qualquer ofensa ao decoro público.
- II - For capaz de provocar sugestão para os crimes ou maus costumes.
- III - Contiver alusões que prejudiquem a cordialidade das relações com outros povos.
- IV - Implicar insultos a coletividade ou a particulares, ou desrespeito a credos religiosos.

5 ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *O cinema como “agitador de almas”*: Argila, uma cena do Estado Novo. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999. p. 65.

6 CAMPOS, Francisco. *A Organização Nacional no Cinema – Exposição do Sr. Ministro da Educação* [datada de 18 de Janeiro de 1932]. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ed. 82, p. 6, 7 abr. 1932.

V - Ferir de qualquer forma a dignidade nacional ou conter incitamentos contra a ordem pública, as forças armadas e o prestígio das autoridades e seus agentes.

Tais critérios não eram inovadores, podendo ser encontrados, em parte, nos antigos regulamentos de casas de diversões públicas. Eram critérios tanto políticos quanto morais, compostos de expressões que deixavam ampla margem ao censor – provavelmente para que pudessem ser preenchidos e interpretados de acordo com as orientações morais, intelectuais, artísticas e culturais que Campos abordava na exposição de motivos. Mas a lista de “infrações” políticas era um pouco melhor delimitada.

Chamamos atenção, porém, para a expressa previsão quanto ao desrespeito a credos religiosos, e para a seguinte questão envolvendo os “maus costumes”, a “coletividade” e o “decoro público”: “Quando o Estado se baseava em uma noção de moral para promover a censura de um filme, a moralidade tomada em questão era derivada da formulação sobre este conceito fornecido pela Igreja Católica”⁷. Ainda que a instituição católica não estivesse entre as que tiveram participação direta reconhecida na elaboração do decreto, seus ensinamentos morais estavam enraizados em uma sociedade cuja ampla maioria professava tal religião.

A censura passou, ao longo da Era Vargas, sucessivamente, para o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (DPDC), sob o Ministério da Justiça e Negócios Interiores, em 1934⁸, e para o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), sob subordinação direta ao presidente ditador, em 1939⁹, no Estado Novo. A combinação entre o viés negativo – do corte, da censura em sentido estrito – e o positivo – do incentivo à indústria de cinema nacional e

7 CHAVES, Geovano Moreira. *Sob o designio moral: o cinema além do filme* (1900-1964). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. p. 161.

8 Decreto nº 24.651, de 10 de julho de 1934.

9 Decreto-lei nº 1.915, de 27 de dezembro de 1939.

ao filme educativo – manteve-se, ao menos textualmente, compondo uma verdadeira política cinematográfica – e aqui ressaltamos que os incentivos fiscais ou favorecimentos a determinado tipo de conteúdo também constituíam forma de controle empregada pelo Estado. A esses vieses foi acrescentada a produção realizada ou financiada diretamente pelo Estado brasileiro, com cinejornais de propaganda e o Instituto Nacional de Cinema Educativo (INCE).

Sobre este último, destacamos interessante hipótese do pesquisador Cláudio Aguiar Almeida, para quem o diretor do INCE, Edgard Roquette-Pinto – também diretor do Museu Nacional e integrante das comissões do Decreto nº 21.240 e de censura, em seu início – teria empregado, nos filmes que assessorou – seja no Instituto ou em outras iniciativas –, estratégias para a difusão de concepções educativas ligadas a outra religião: a positivista. O intelectual tinha ideias alinhadas ao positivismo de Auguste Comte e frequentava palestras da vertente religiosa da doutrina no Brasil. Ele teria se valido da proposta de “adaptação dos rituais católicos elaborada pelos positivistas”, de forma a:

Com enredos ficcionais ou baseados em acontecimentos históricos, [...] [colocar] em cena personagens inspirados em ídolos e imagens próprias do catolicismo, que forneceria “modelos de perfeição” capazes de nortear a evolução do povo brasileiro. Era a “Sétima Arte” que, naquele momento, reunia os mais eficientes recursos de propaganda. As novas religiões deveriam adotar a linguagem desse novo culto, caso pretendessem consolidar sua presença entre setores representativos da sociedade brasileira¹⁰.

Quanto à Igreja Católica, periódicos dessa orientação religiosa já trabalhavam com questões de censura cinematográfica no Brasil desde

10 ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *O cinema como “agitador de almas”*: Argila, uma cena do Estado Novo. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999. p. 161.

as primeiras décadas do século XX. Em 1930, veio uma manifestação da alta hierarquia sobre essa arte, com a Encíclica *Divini Illius Magistri*¹¹, do Papa Pio XI, sobre a educação da juventude. Na Carta, há uma breve observação acerca do fato de o cinema poder ser um eficiente meio de educação e instrução, mas ser usado, muitas vezes, para efeitos contrários.

Em 1936, o mesmo Papa dedicaria uma Encíclica inteira ao tema do cinema: a *Vigilanti Cura*¹². Esta principia realizando um elogio à *Legião da Decência*, organização estadunidense capitaneada por clérigos católicos que, inconformada com os conteúdos veiculados nas películas, liderou um movimento de pressão sobre a indústria cinematográfica daquele país, contando inclusive com o apoio de segmentos de outras religiões, obtendo algum sucesso¹³. A censura é abordada explicitamente, até mesmo ressaltando-se com aprovação as iniciativas governamentais.

Não obstante, a Igreja determina para si própria a adoção de um papel ativo, indicando como dever dos Bispos e de todos os católicos “fiscalizar esta universal e poderosa forma de diversão e de ensino, para fazer prevalecer, como motivo de proibição do mau cinema, a ofensa feita ao sentimento religioso e moral e a tudo que é contrário ao espírito cristão e a seus princípios éticos”¹⁴. Há direcionamento concreto: a fiscalização deveria ser feita com a “confecção de listas e sua publicação regular, em forma de boletins, em que, a miúdo, se classifiquem os filmes em forma acessível a todos”¹⁵.

A repercussão da *Vigilanti Cura* atingiu vários países, e, no Brasil, levou à fundação do Secretariado de Cinema da Ação Católica Brasileira, sendo o primeiro órgão, como já ressaltado, legitimado

11 PIO XI. *Carta Encíclica Divini Illius Magistri*. Acerca da educação cristã da juventude. Vaticano, 1930.

12 PIO XI. *Carta Encíclica Vigilanti Cura*. Sobre o cinema. Vaticano, 1936.

13 GUSMÃO, Milene de Cássia Silveira; SANTOS, Raquel Costa. Cinema e católicos no Brasil: entre a ação pastoral-religiosa e a ação cultural-educacional. *ALCEU*, v. 15, n. 30, p. 146-167, jan./jul. 2015.

14 PIO XI. *Carta Encíclica Vigilanti Cura*. Sobre o cinema. Vaticano, 1936.

15 PIO XI. *Carta Encíclica Vigilanti Cura*. Sobre o cinema. Vaticano, 1936.

pela hierarquia da Igreja para a realização das listas classificatórias¹⁶. Destaca-se que a Ação Católica Brasileira constituía associação civil implementada em 1935 “por dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, em resposta às solicitações do papa Pio XI para que fossem fundadas em todo mundo associações leigas vinculadas à Igreja ‘com a finalidade de estabelecer o reino universal de Jesus Cristo’”, organizando, portanto, a participação do laicato em questões católicas¹⁷.

Nos Estatutos Provisórios do Secretariado, de 18 de outubro de 1938¹⁸, constava, no art. 6º, que o órgão procuraria “entrar em entendimento com os poderes competentes a fim de que seja oportunamente melhorada a legislação referente aos problemas criados pelo cinema no meio social”. Não encontramos modificações legislativas durante a Era Vargas que indicassem a efetivação deste objetivo. Entretanto, é interessante refletir sobre a construção de serviços paralelos de censura. Como não havia o pagamento de taxa, nem obrigatoriedade alguma, talvez o serviço não fosse considerado proibido pela legislação em vigor. Porém, em um país majoritariamente católico, é de se questionar o impacto desses direcionamentos sobre os fiéis, e mesmo sobre alguns donos de cinemas.

O órgão foi criado e presidido pelo leigo e militante católico Jonathas Serrano. Formado em ciências jurídicas, professor da Escola Normal do Rio de Janeiro e do Colégio Pedro II, ele já integrara a comissão de confecção do Decreto nº 21.240 e, em seus anos iniciais, a comissão de censura. Em 1931, escrevera, junto a Francisco Venâncio

16 CHAVES, Geovano Moreira. *Sob o desígnio moral: o cinema além do filme* (1900-1964). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. p. 145.

17 KORNIS, Mônica. Ação Católica Brasileira (ACB) [verbete]. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*. Fundação Getúlio Vargas.

18 Disponíveis em: MORRONE, Maria Lucia. *Cinema e Educação* (1920-1945) – A participação da “imagem em movimento” nas diretrizes da Educação Nacional e nas práticas pedagógicas escolares. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997. Anexo V, p. 165-167.

Filho, também integrante da comissão do decreto, o livro *Cinema e Educação*¹⁹.

A obra apresenta uma visão positiva do cinema, como um meio que oferecia perigos quando mal utilizado, mas poderia fazer grande bem caso empregado com propósito educativo. Demonstra, ainda, conhecimento histórico e técnico dos autores a respeito da sétima arte, ancorado em diversa bibliografia estrangeira. Discute o cinema educativo, com posicionamento pela importância do apoio do Poder Público ao tema.

Realizando comparação com as outras ideias mencionadas neste texto, vemos que o essencial das ideias expressas por Jonathas Serrano e seu coautor pode encaixar-se muito bem tanto às preocupações morais e educativas das Encíclicas da Igreja Católica quanto às propostas de incentivo ao cinema educativo e nacional apresentadas pelo Estado brasileiro. Indo além, podemos constatar que as discussões do livro *Cinema e Educação* não conflitam nem mesmo com as propostas positivistas de Edgard Roquette-Pinto, que, aliás, poderiam ser em certa medida também amoldadas às prescrições da Igreja Católica sobre a censura cinematográfica. As relações entre direito estatal, religião e cinema apresentam, assim, novas possíveis abordagens e conexões em seu estudo no período varguista, a fomentar o prosseguimento da pesquisa.

19 SERRANO, Jonathas; VENÂNCIO FILHO, Francisco. *Cinema e educação*. São Paulo, 1931.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *O cinema como “agitador de almas”*: Argila, uma cena do Estado Novo. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999.

ALVARENGA, Ana Gabriela Saba de. *Intelectuais da educação na Comissão de Censura Cinematográfica (1932-1935)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

CAMPOS, Francisco. A Organização Nacional no Cinema – Exposição do Sr. Ministro da Educação [datada de 18 de Janeiro de 1932]. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, ed. 82, p. 6, 7 abr. 1932.

CHAVES, Geovano Moreira. *Sob o desígnio moral: o cinema além do filme (1900-1964)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

GUSMÃO, Milene de Cássia Silveira; SANTOS, Raquel Costa. Cinema e católicos no Brasil: entre a ação pastoral-religiosa e a ação cultural-educacional. *ALCEU*, v. 15, n. 30, p. 146-167, jan./jul. 2015.

KORNIS, Mônica. Ação Católica Brasileira (ACB) [verbete]. In: *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro*. Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/acao-catolica-brasileira-acb>. Acesso em: 21 out. 2021.

MORRONE, Maria Lucia. *Cinema e Educação (1920-1945)* – A participação da “imagem em movimento” nas diretrizes da Educação Nacional e nas práticas pedagógicas escolares. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

PIO XI. *Carta Encíclica Divini Illius Magistri*. Acerca da educação cristã da juventude. Vaticano, 1930. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/>

hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html. Acesso em: 21 out. 2021.

PIO XI. *Carta Encíclica Vigilanti Cura*. Sobre o cinema. Vaticano, 1936. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html Acesso em: 21 out. 2021.

SERRANO, Jonathas; VENÂNCIO FILHO, Francisco. *Cinema e educação*. São Paulo, 1931.

SOUZA, José Inácio de Melo. *O Estado contra os meios de comunicação* (1889-1945). São Paulo: Annablume, 2003.

